


Favre, Charles
Essai sur la métaphysique et la morale de Maine de Biran

# ESSAI

SUR

# LA MÉTAPHYSIQUE ET LA MORALE

DE

# MAINE DE BIRAN

---

## THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE LEIPZIG

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

**Charles FAVRE**

---

ANTIBES

J. MARCHAND, IMPRIMEUR-LIBRAIRE

5, rue de l'Hôtel-de-Ville, 5

—

1889

# ESSAI

SUR

# LA MÉTAPHYSIQUE ET LA MORALE

DE

# MAINE DE BIRAN

## THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE LEIPZIG

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

**Charles FAVRE**

ANTIBES

J. MARCHAND, IMPRIMEUR-LIBRAIRE

5, rue de l'Hôtel-de-Ville, 5

1889


LIBRARY

# INTRODUCTION

Toute religion repose sur la croyance de l'homme à l'existence d'un monde invisible. La foi joue donc un grand rôle dans le phénomène religieux. Dans les sciences de la nature, au contraire, on ne s'occupe que de ce qui est sensible. Aussi est-il né de là une opposition grandissant chaque jour entre les hommes de science d'une part et les hommes de religion d'autre part.

Mais cet abîme qui se creuse ainsi entre les deux partis est-il impossible à combler ? Faut-il admettre cette opposition, que des milliers de voix proclament ? Cette question est, certes, bien actuelle, et demande une étude sérieuse de la part de tout homme cultivé. Il est un domaine, nous semble-t-il, qui est appelé à être le trait-d'union entre la religion et les sciences de la nature : celui de la pensée philosophique. Car la philosophie est une science universelle donnant des règles à toutes les sciences, et recevant en même temps la matière de toutes les sciences. Les sciences de la nature empruntent à la philosophie leurs notions les plus importantes, ainsi celles de substance, de cause, de force. La religion rentrera à son tour dans le domaine de la philosophie pour autant que la première se rapporte aux facultés de l'homme et rentre dans le domaine de la psychologie. La philosophie peut donc devenir une pacificatrice entre les sciences de la

nature et la religion. Mais comment cette union projetée de la science et de la religion est-elle possible ? Nous trouvons ici une école, et une des plus puissantes de l'Allemagne actuelle, qui prétend avoir trouvé la solution du problème. C'est l'école néo-kantienne, représentée surtout par Alb. Ritschl, à Gœttingue. Dans cette école, on établit avec Kant une distinction entre les formes de notre entendement et les objets que nous connaissons d'après ces formes. Nous n'apercevons rien, dit-on, qu'à travers les lois régissant notre pensée, mais ces lois n'ont de valeur que si nous les appliquons au jugement des choses extérieures. La métaphysique doit donc être rejetée du sein de la philosophie, puisque le raisonnement ne peut avoir lieu que dans la sphère de l'expérience. Toutefois, on supplée à cette incertitude par un acte de foi à une base morale. « J'ai dû cesser de raisonner pour croire », disait Kant. Le sentiment de la liberté et celui d'obligation ne doivent pas seulement être mis en doute. Ce serait leur faire outrage. Nous remarquons d'abord que la critique de Kant suppose que les objets divins et transcendants ne peuvent pas devenir immanents et qu'ils ne tombent jamais sous l'expérience.

Or, nous contestons qu'une pareille assertion puisse être faite *a priori*. Puis il est évident que l'union de la science et de la religion est proclamée au détriment de la religion, puisque cette dernière vient se résoudre en dernière analyse dans la morale. Nous avons trouvé une autre solution à la question, solution proposée par un philosophe trop peu connu ; nous avons donc pensé que l'étude de la philosophie de Maine de Biran — car c'est de lui que nous voulons parler — ne serait pas sans quelque utilité.

# PREMIÈRE PARTIE

## LA MÉTAPHYSIQUE DE MAINE DE BIRAN

## CHAPITRE PREMIER

### COURTS INDICES SUR LA VIE DE BIRAN ET LE DÉVELOPPEMENT DE SA PENSÉE

« La philosophie que l'on choisit dépend de l'homme que l'on est. » Cette parole de Fichte exprime assurément une grande vérité, aussi montrerons-nous brièvement comment chez Biran le philosophe et l'homme ne font qu'un, et comment le développement des facultés de son cœur marcha toujours de front chez lui avec le développement des facultés de son intelligence.

Né à Bergerac le 27 novembre 1766, Maine de Biran fit ses études dans sa province de Périgord, et c'est dans cette province qu'il passa la plus grande partie de son existence, s'occupant de travaux philosophiques, ainsi que d'administration (du département de la Dordogne), jusqu'à ce qu'en 1795 il fut nommé député des Chambres à Paris ; il quitta de la sorte cette retraite, qui avait été si favorable au développement original de sa pensée, pour se mouvoir sur un théâtre moins restreint. A Paris, il entre

en contact avec Victor Cousin, Guizot, Ampère, Royer-Collard, etc., et mourait en 1824. Si sa vie extérieure présente peu de circonstances marquantes, il n'en est pas de même de sa vie intellectuelle, morale et religieuse. Maine de Biran passe en effet du sensualisme de Condillac à une doctrine faisant la part du moi, pour enfin arriver à une troisième phase dans laquelle il donne au moi un point d'appui : Dieu. Voilà pour la métaphysique. En morale, de même, Biran passe de l'eudémonisme absolu à une morale n'ayant rien d'original et se rapprochant de celle de Marc-Aurèle. Mais il abandonne au bout de quelques années ce point de vue et trace alors les grandes lignes d'une morale dont le principe est la sympathie. Enfin, Biran se rapproche du christianisme, tout en tombant malheureusement dans une tendance mystique. De Condillac à Marc-Aurèle, de Marc-Aurèle à Jésus-Christ, le chemin est grand ! La philosophie de Maine de Biran présente donc ce caractère tout particulier d'être comme l'histoire de son développement depuis les jours de sa jeunesse dans lesquels il était disciple de Condillac, jusqu'à ceux de son âge mûr dans lesquels il était devenu, selon sa propre expression, « disciple de la philosophie de Jésus-Christ. » Nous ne croyons pouvoir mieux le caractériser qu'en citant ses propres paroles : « Il faut que « notre œil soit ouvert, bien disposé à se diriger volon- « tairement vers l'objet d'où sont réfléchis les rayons lu- « mineux, pour que la vision s'accomplisse. De même, « pour cette intuition interne d'une lumière plus haute, « il faut une préparation. » Un œil bien ouvert et bien disposé à se diriger volontairement vers le foyer de la lumière reconnu comme tel, voilà bien ce qui caractérise, en un trait, la philosophie biranienne. Un œil bien ou-

vert ! Nul mieux que Biran n'a observé et ne s'est observé avec une telle persévérence. Selon ses propres termes, il employait son temps « à se regarder passer, » et aucun système phylosophique omettant quelque fait bien avéré ne trouvait grâce à ses yeux. Il renonçait à une théorie toute faite plutôt que de sacrifier un fait reconnu pour vrai dans son expérience personnelle. Puis, « un œil disposé à se diriger volontairement du côté des rayons lumineux, une intelligence, un cœur disposés à accepter la vérité, de quelque bouche qu'elle vienne, pourvu que ce soit la vérité, une volonté disposée à recevoir cette vérité et à faire table rase de toute opinion reconnue fausse, » voilà tout autant de caractères qui donneront à Maine de Biran une place des plus honorables parmi les penseurs du dix-neuvième siècle.

Toutefois, chose curieuse, Maine de Biran, qui en psychologie met tout l'accent sur la volonté, s'occupe peu des questions morales, ainsi que des problèmes de métaphysique. Ce n'est guère que dans la seconde moitié de sa carrière d'écrivain que nous trouvons des indications suivies sur ces deux sujets. Il se reproche lui-même la chose, sans pourtant que ce reproche qu'il s'adresse à lui-même lui fasse prendre la plume en main pour écrire un article de longue haleine sur ces sujets. A côté d'un traité de 1818, intitulé : *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, nous n'avons guère sur la morale que les pensées confiées par Biran à son journal intime. Nous pouvons faire une remarque semblable à propos de la métaphysique, car c'est dans des ouvrages traitant de psychologie et d'anthropologie que nous devons chercher des indications concernant la plus élevée des branches philosophiques. Hélas! le psy-

chologue absorbe trop souvent le métaphysicien et le moraliste. Aussi bien, le système de Biran n'est-il ni complet ni coordonné dans toutes ses parties. Ce sont comme les lignes principales d'un tableau non achevé. Nous chercherons à prolonger les lignes de la philosophie de Maine de Biran sur certains points. Si le travail dépasse nos forces, qu'on veuille bien nous appliquer le vieil adage : *Ut desunt vires tamen est laudanda voluntas.* Maine de Biran, que Victor Cousin a appelé le plus grand des métaphysiciens qui aient honoré la France depuis Malebranche, est cependant peu connu comme métaphysicien, encore moins comme moraliste. Toutefois, il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, de voir sur quelles bases Biran entend asseoir et la métaphysique et la morale. Enfin, disons encore un mot du christianisme de Biran. Ce philosophe se rattachait à la religion catholique, mais uniquement par le côté le plus relevé de cette religion. Il partageait, en effet, cette tendance spiritualiste représentée par Fénelon, Bossuet, et avant ceux-ci par l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* : Thomas à Kempis [1].

C'est à M. Er. Naville que l'on doit la publication des manuscrits de Biran, relatifs aux questions que nous étudierons. Victor Cousin avait déjà sauvé de l'oubli les œuvres psychologiques de Biran. Enfin M. Alexis Bertrand a complété récemment la publication des œuvres inédites de Biran.

Œuvres de Maine de Biran :

*Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par Victor Cousin (Paris, 1841);

(1) Pour plus de détails sur la vie de Biran, voir l'ouvrage de M. Naville : *Maine de Biran, sa vie, ses pensées* (Paris, 1877).

*Œuvres inédites de Maine de Biran,* publiées par Er. Naville (Paris, 1859);

*Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran,* publiées par Alexis Bertrand (Paris, 1887);

*Maine de Biran, sa vie, ses pensées,* par Er. Naville (Paris, 1887).



## CHAPITRE II

### PLACE DE LA PHILOSOPHIE PAR RAPPORT A LA RELIGION

Avant d'aborder directement l'étude de la métaphysique de Biran, nous devons résoudre une question qui se pose tout naturellement à nous. La pensée de Biran, dans le sujet qui nous occupe, mérite-t-elle bien le qualificatif de « philosophique? » Nous ne croyons pouvoir mieux résoudre la question qu'en cherchant comment ce penseur se représente le rapport de la philosophie à la religion, et en nous demandant ensuite si ce rapport est juste, si par conséquent la pensée de Biran peut encore prétendre au titre de philosophique, malgré les emprunts faits à la religion. Ce caractère religieux de la philosophie ne se montrera toutefois que d'une façon voilée dans la métaphysique et ouvertement dans la morale seule.

Si donc nous trouvons que la philosophie, tout en touchant souvent de très près à la religion chrétienne, s'en sépare néanmoins par tous les traits qui distinguent une vraie philosophie de la religion, nous aurons le droit ou plutôt le devoir de donner à ces écrits le titre d'écrits philosophiques. Ajoutons enfin que cette question n'a pas seulement la valeur d'une question préliminaire, car nous abordons ici un des points les plus originaux de la pensée de Biran, ainsi que des plus féconds pour la philosophie chrétienne de l'avenir. Quelle est donc, d'après Biran, la

place de la philosophie par rapport à la religion ? Dans ses premiers écrits, ce penseur donne fort peu d'importance à la religion ; il a même soin d'écrire en 1818 une *Défense de la philosophie contre la religion*. Dans cet écrit, il montre que la religion avec le principe d'autorité qui lui est propre n'a rien à démêler avec la philosophie, qui, elle, a pour moyen de conviction le principe d'évidence de la raison. La philosophie et la religion sont pour lui deux révélations (c'est-à-dire manifestations) ; l'une intérieure : la raison, l'autre extérieure : la foi au témoignage, révélations allant au même but et ne différant que par les moyens dont elles disposent [1]. Si nous voyons bien ici une séparation nettement indiquée, il y a néanmoins une étrange confusion, soit sur le but de la philosophie, soit sur celui de la religion, puisque, dit Biran, ces deux révélations vont « au même but. » Au fond, il représente ici le point de vue qui devint plus tard celui de Hegel. Aux yeux de celui-ci, en effet, la religion représente d'une façon allégorique ce que la philosophie représente d'une manière adéquate. L'absolu arrive à la conscience de lui-même dans l'homme, et cela sous les deux formes que nous venons d'indiquer. C'est actuellement, avec des nuances multiples, le point de vue du panthéisme théologique, de Pfleiderer, à Berlin, en particulier.

Toutefois, Biran arrive plus tard à une conception autre du rapport de la philosophie à la religion, conception dans laquelle la philosophie et la religion sont à la fois plus éloignées l'une de l'autre d'une part, et plus rapprochées d'autre part. Nous lisons, à la date du 17 février 1822, dans son journal intime, ces paroles [2] :

(1) *Défense de la philosophie*. Edition Naville, III. 146-148.

(2) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, par Er. Naville, page 342.

« Considérez, si vous le voulez, le christianisme comme « un système de philosophie, et vous trouverez par la « raison qu'il n'en est pas qui explique mieux la contra- « diction de notre nature, qu'il n'en est pas surtout de « plus grand, de plus sublime, de plus pratique. »

Cette méthode que Biran indique là en quelques lignes est bien en réalité celle qu'il suit dans l'ouvrage capital de sa dernière phase philosophique, dans ses *Nouveaux Essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur* (1823-24). Ainsi l'ancien disciple de Condillac et du Portique en vient à reconnaître qu'un accord profond existe entre la philosophie et la religion; il y a plus, il est persuadé que les problèmes posés à la philosophie par l'existence de l'homme et de l'univers trouvent dans la religion chrétienne seule une solution satisfaisante [1].

Mais remarquons ici tout d'abord l'abîme qui sépare Maine de Biran des philosophes scolastiques du moyen-âge, ces autres introducteurs de la religion dans le sein du domaine philosophique. Dans la philosophie scolastique (réalisme), on concluait de l'existence des notions à la réalité des objets : c'est la méthode ontologique. La philosophie consistait seulement à rendre le dogme nécessaire pour la raison (Anselme), ou simplement probable (Thomas d'Aquin). Avec la philosophie de Maine de Biran, nous sommes aussi éloignés d'Anselme et de Thomas d'Aquin que la chimie moderne diffère de l'alchimie du moyen-âge. Le point de vue de Biran est celui du spiritualisme; car, s'il admet dans sa philosophie certaines données fournies par le christianisme, c'est non en raison d'un acte de foi à une parole regardée comme divine, mais, ainsi qu'il le dit quelque part, c'est à titre « d'hypo-

(1) Comparer *Journal intime*, pages 109, 246 et 281.

thèses scientifiques. » En comparant ces hypothèses-là avec les hypothèses fournies par les divers systèmes de philosophie, il trouve que les données empruntées au christianisme résolvent le mieux les problèmes que pose l'observation impartiale de tous les faits. Cette méthode, il est vrai, ne trouve chez lui une application quelque peu étendue que dans sa morale; toutefois, en dernière analyse, c'est bien au christianisme que Biran doit, en métaphysique, sa notion d'un Dieu absolu et personnel. Voilà dans quel sens nous devons comprendre la déclaration suivante : « La religion résoud seule les problèmes « que pose la philosophie [1]. »

Ce point de vue admis, la religion et la philosophie ne se confondent pas, mais gardent chacune leur raison d'être.

La religion se trouvera partout où existera dans l'homme la croyance à l'existence d'une ou de plusieurs divinités, de telle sorte que l'homme se sente dans un rapport de dépendance immédiat et unique vis-à-vis d'elle (ou d'elles). La philosophie se trouvera partout où l'homme cherche à remonter de la multiplicité des phénomènes internes ou externes à leur cause première. Or, Maine de Biran trouve que le christianisme seul donne la solution de l'énigme de l'homme et de l'univers, et que seul, dans l'étude de l'homme, il tient compte de tous les faits impartialement constatés et relevés. Nous citerons à l'appui de notre dire ces paroles empruntées au journal intime [2] (13 septembre 1825) :

« Il n'est point de doute que les plus grands esprits, tels « que Pascal, Bossuet, Fénelon, n'aient été retenus dans

(1) *Journal intime*, 248, 281. Comparer sur ce sujet l'ouvrage de Er. Naville : *la Philosophie et la Religion* (Lausanne, 1887).

(2) Page 373.

« la foi par ces deux liens, savoir : par le besoin spécu-
« latif d'expliquer la grande énigme du monde et de la
« nature humaine et plus encore par le besoin pratique de
« trouver en soi dans ses croyances un point d'appui fixe
« et stable qui donne du repos à l'esprit et une paix inal-
« térable à l'âme. Mais si nous trouvons sans aucun doute
« le fondement subjectif des croyances religieuses du
« chistianisme, comme on peut le voir dans Pascal, qui
« nous a manifesté dans ses pensées tout l'état de son
« âme, il n'en est pas ainsi du fondement objectif. La
« raison ne se satisfera jamais sur ce point. Il faut que
« la foi naisse du sentiment ou du besoin de sentir de
« telle et telle manière, de la pratique ou d'une grâce
« surnaturelle. »

*Conclusion.* — D'après ce qui précède, nous sommes en droit de dire que pour Biran la religion et la philosophie diffèrent quant au but qu'elles se proposent et quant aux moyens dont elles se disposent pour s'accréditer. La religion tombe dans le domaine de la philosophie pour autant que la première donne des solutions satisfaisantes aux questions que pose la seconde. En effet, si le christianisme est la vérité, l'évangile ne doit pas seulement être accepté parce qu'il parle à notre cœur, à notre conscience, mais l'évangile doit aussi se confirmer à notre pensée comme étant en état de donner la solution des énigmes posées par l'étude de l'homme et de l'univers. Nous le verrons plus tard : le chrétien seul saisit la vérité objective du christianisme. Le philosophe regarde seulement le phénomène subjectif, et les solutions proposées par la religion n'ont pour lui qu'une valeur hypothétique. Cette solution nous semble seule conforme à la nature de la philosophie et de la religion.

## CHAPITRE III

### SYSTÈME DES CONNAISSANCES

Le grand problème de la métaphysique moderne, depuis la philosophie de Hume, est assurément celui de la portée et de la valeur de nos connaissances. L'étude de ce problème remplit la philosophie de Kant, elle occupe une grande place dans celle de Biran. La métaphysique est-elle possible ? Voilà la question. Cette question revient à son tour, d'après Kant, à cette autre question : « Les notions aprioristiques produites par la raison (sur lesquelles se base la métaphysique, pour en déduire des connaissances relatives aux choses), ont-elles une valeur objective ? » Le système critique de Kant était connu de Biran. Le philosophe français pourra-t-il, après l'analyse serrée du philosophe de Kœnigsberg, arriver à établir que nous avons une connaissance objective des choses, en restant sur le terrain philosophique ? Maine de Biran cherche la solution du problème en étudiant, après Hume, la *notion de cause,* qu'il appelle, non sans raison, « le père de la métaphysique. »

#### A. — *Le moi est constitué par l'effort. — Importance du moi.*

Biran, on le sait, avait été tout d'abord disciple de Condillac, dont la philosophie sensualiste règnait alors en

plein en France. Il admettait donc [1] avec ce philosophe que toutes nos connaissances nous viennent des sensations, et, comme les sensations sont trompeuses, la conséquence relativement à la valeur de nos idées était facile à tirer. « Soit que je m'élève aux cieux ou que je descende « dans les entrailles de la terre, je contemple toujours « ma pensée. » Ainsi concluait Condillac. Biran en vient bientôt à voir que cette théorie ne tient pas compte d'un fait : c'est qu'il y a dans l'homme « un moi, » une personnalité qui est autre chose qu'une empreinte ternie des objets extérieurs. La connaissance résulte des choses et du moi. Or, le moi, qui est notre existence même en tant qu'elle est perçue, se manifeste par l'*effort*, le fait primitif du sens intime. Le moi, par l'effort qu'il exerce sur ses organes, sur la pensée même, se constitue indépendamment de tout concours des sensations externes. Voyons de plus près ce que signifie ce terme d'effort. L'effort suppose un sujet qui détermine le mouvement et un terme qui résiste. Sinon, il n'y pas d'effort et partant pas de connaissance ni de perception aucune (par perception nous entendons une sensation consciente).

*a.* — Le moi : sujet du mouvement.

« L'individu ne perçoit le premier rapport d'existence « qu'autant qu'il commence à se mouvoir et les autres « rapports successifs qu'autant qu'il veut continuer le « mouvement [2]. »

Si ce sens de l'effort n'apparaît pas de suite avec évidence aux yeux de l'homme qui s'observe lui-même, c'est qu'une longue habitude a fini par le voiler de telle sorte que les

(1) *Mémoire de l'habitude*. Edition Cousin, I.
(2) *Id*, 28.

impressions du dehors semblent nous donner à elles seules des connaissances qui cependant résultent pour autant de nous-mêmes que des choses. L'homme réduit au sens de l'effort se distingue des causes externes : il distingue toute sensation de la cause, « moi, » qui l'a fait commencer.

*b.* — Terme du mouvement.

Le terme du mouvement ou le terme de résistance est formé par le système musculaire. La forme de l'espace extérieur diffère essentiellement de celle qui constitue le terme de l'effort. Par la résistance du système musculaire, en effet, l'homme arrive, indépendamment de toute donnée de la vue ou du toucher, à la conscience de son corps, comme étant la *continuatio resistentis*. Biran admet ainsi une forme d'espace « intérieur » qui, bien que vague, est néanmoins la forme nécessaire de toute sensation ; mais, dit-il, « elle a une origine dans l'exercice « du sens spécial de l'effort, et elle n'est point essentiel- « lement inhérente à toute modification de la sensibilité, « résultat directement contraire à un principe fondamen- « tal de la philosophie de Kant (1). »

### B.— *La notion de l'effort, seul fondement du principe de causalité.*

§ I[er]. — Le moi, produit par l'effort, distinct des sensations, est pour lui-même cause libre.

Dans les perceptions externes, le moi exerce son initiative; toutefois, le monde sensible prévaut encore, en ce sens qu'il est le point de départ des phénomènes. Mais, au milieu de toutes les sensations qu'il perçoit, l'homme

(1) *Fondements de la psychologie.* Edition Naville, I, 240.

saisit — nous venons de le voir — un point qui reste le même. « Il sait qu'il a en lui ou plutôt qu'il est lui-même « une force qui se porte d'elle-même à l'action, qui dé- « termine cette action sans y être contrainte [1]. » Le principe de la philosophie est donc trouvé maintenant pour Biran. « Il s'identifie avec celui de la force ou de la « causalité dès qu'il est prouvé par le fait de sens intime « que le moi actuel est pour lui-même force, cause « libre [2]. »

### § II. — Réfutation des objections faites à la thèse ci-dessus établie par Biran.

Cet effet dont vous parlez, pourrait-on dire, n'est nullement volontaire. Plusieurs philosophes, en effet, identifient la volonté au désir confondu lui-même avec les besoins de l'être organisé. Biran, psychologue avant tout, a fait plusieurs études approfondies pour démontrer comment l'effort a une origine postérieure dans l'ordre du temps aux déterminations instinctives et indépendante de l'origine de celles-ci. Nous renvoyons pour l'étude de cette question psychologique à l'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature* [3], » ainsi qu'aux chapitres spécialement dirigés contre la théorie des causes occasionnelles de Malebranche [4]. Cependant, vu l'importance de la critique de Hume dans le mouvement de la philosophie moderne, disons quelques mots de cette critique et de la réponse que lui fit Maine de Biran. Hume, avec son génie particulier, avait déjà critiqué dans son ouvrage : *Essais*

(1) *Anthropologie*. Edition Naville, III, 409.
(2) *Id.*, 49.
(3) Edition Naville, I, 218-245.
(4) *Anthropologie*, 501-514, 480-483, 485, etc.

*philosophiques sur l'entendement humain*, l'opinion d'après laquelle la notion de cause pourrait être cherchée et trouvée dans le sentiment intérieur d'une force propre. Le philosophe écossais critique cette opinion-là en montrant que l'influence des volutions sur les organes corporels est un fait connu par l'expérience. Biran, lui, y voit un fait du sens intime différant des faits extérieurs Enfin, après plusieurs arguments de moindre importance [1], Hume dit hardiment : « Nous ne connaissons donc *ni ne* « *sentons* le pouvoir de la volonté. Nous ne sentons nul- « lement aucun pouvoir en produisant les mouvements « de nos corps, l'idée de force et de pouvoir ne dérive « donc d'aucune conscience intérieure. »

A celui qui nie jusqu'à ce sentiment du pouvoir, il n'y a assurément rien à répondre; aussi, dans un moment de mauvaise humeur, sans doute, Biran dit-il de Hume : « qu'il n'aimait rien tant que de rassembler des nuages « et semblait craindre d'avoir trouvé là (dans le sentiment « de l'effort libre) une issue trop facile pour sortir de ce « labyrinthe de doutes et d'incertitudes dont il aimait tant « à parcourir les détours. » Cette idée de force dont je me sens cause reste donc pour Biran le seul fondement que puisse avoir le principe de causalité. « C'est en vain, « s'écrie-t-il, qu'après avoir éteint ce flambeau nous irions « chercher une cause fantastique dans la théologie de « Malebranche (causes occasionnelles) ou dans la physio- « logie de Stahl [2] (identification de la volonté à l'instinct).

(1) Ainsi l'ignorance dans laquelle nous sommes sur la qualité des moyens par lesquels les volutions s'effectueront, etc.

(2) *De la décomposition de la pensée*. Edition Cousin, II, 13.

§ III. — Développement de la notion de cause.

L'effort, fondement du principe de causalité, est un *fait*. Ce fait est primitif, puisque les sens eux-mêmes doivent être mis en activité par la même force qui crée l'effort. Ce fait, enfin, est un fait de sens intime, puisque toutes les autres perceptions se rapportent à lui comme à leur condition primitive. Or, ce fait est la base même du principe de causalité. « Toute idée abstraite de cause ou « *la catégorie même de causalité* (c'est nous qui souli- « gnons) ne peut avoir son origine et sa base naturelle « que dans la conscience de notre propre force ou de « l'effort qui est nous-mêmes (1).

En effet, l'effort saisit une résistance, et c'est à ce fait de sens intime que se rattache la notion de cause. C'est ainsi que Biran place le principe de causalité à la base même de la métaphysique, en le substituant à la notion abstraite de substance de Descartes et de Spinoza. Les notions de l'unité, de l'identité, de la substance ne sont pour lui qu'autant d'expressions des faits primitifs du sens intime. Les notions fondamentales ou les connaissances, pour employer le terme dont notre philosophe se sert, ne résident donc pas dans l'âme *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience; elles ne sont pas non plus des généralisations ou des abstractions de faits donnés par l'expérience. Non, la notion de cause tire son origine du fait primitif de sens intime. Il ne s'agit que de constater la nature de ce fait pour reconnaître l'origine des principes dont il s'agit et voir que ce ne sont pas des notions *a priori* et moins encore des abstractions tirées des données de l'expérience (2). En deux mots : l'idée

(1) *Fondements de la psychologie*, 49.
(2) *Id.*, 54.

de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi identifié à celui de l'effort.

§ IV. — Notions de substance, de force.

Les notions de substance, de force doivent également être cherchées en nous-mêmes. La substance ne peut pas être prise dans l'absolu, comme le fait Descartes; car alors toute base fait défaut. Ce qui subsiste au milieu de tous les changements, la substance, est le mode total de l'effort qui reste identique dans ses deux termes (la force et la résistance). Prises ainsi en nous-mêmes, ces notions ont toute la réalité du fait de sens intime. La notion de force s'obtiendra en abstrayant de la conscience de notre force propre (ou du sentiment du moi qui fait effort) l'exercice nu et pour ainsi dire matériel de cette force agissante (1). La notion abstraite de substance sera également formée en séparant d'un « continu résistant » (voir page 17), toujours présent dans l'état de veille, la résistance nue et non sentie (2). Nous relevons encore une fois que d'après Biran ces notions premières ne doivent pas leur origine aux données fournies par les sens. Le sens du toucher, le plus actif dans la composition et la translation extérieure de nos idées de force et de substance, est cependant absolument étranger à leur formation première, car ce n'est pas à ce toucher extérieur que s'adresse le vrai « continu résistant » *(continuatio resistentis)*, le type de l'idée de substance. Le moi, qui se manifeste par l'effort, nous donne donc seul, non seulement la notion de cause, mais aussi celle de substance et de force, sans que nous sortions de nous-mêmes, car le fait de la résistance par lequel le

(1) *Fondements de la psychologie*, 252.
(2) *Id.*, 252.

moi prend conscience de lui-même manifeste ce moi en tant que sujet et objet, cause et effet.

Ainsi, « l'unité en fait de l'existence de l'homme n'est « certainement pas dans celle de l'âme séparée du corps, « non plus que celle du corps séparé; elle n'est pas « davantage le composé substanciel de deux substances, « autrement le moi ne serait plus un et simple (1). » Maine de Biran s'oppose donc ici à la notion de l'âme prise comme substance (Descartes).

§ V. — Conclusion.

Biran, à l'instar de Kant, sape toutes les notions qui lui paraissent être de pures abstractions formées par notre esprit, jusqu'à ce qu'il croie arriver à un point ferme, duquel il s'élèvera jusqu'à Dieu. Cette base, nous venons de le voir, Maine de Biran la trouve dans l'effort libre, fondement du principe de causalité. Si Descartes avait dit : *Cogito ergo sum,* Maine de Biran s'écrie : *Volo ergo sum.* « Je veux, c'est-à-dire je pense en moi l'action dont « je me sens cause, donc je suis ou j'existe réellement à « titre de force ou de cause. » La volonté est donc le moi, l'essence de l'homme; car le fait d'une puissance d'action et de volonté propre à l'être pensant est bien aussi évident pour Biran que le fait même de son existence, ou plutôt ce fait là est le garant de son existence. En cela Maine de Biran se rencontre, et il le reconnaît lui-même, avec l'école kantienne. Schelling, en effet, dit également : « Le « moi n'obtient la conscience de son action que dans le « vouloir seul, et l'exercice de la volonté est la première « condition de soi-même. »

(1) *Anthropologie*, 444.

### C. — *Examen critique de la notion de cause chez Biran.*

§ Ier. — Détermination de la question à résoudre.

Nous avons montré dans les pages précédentes quelle est la marche de la pensée de Biran. Il nous reste à examiner comment notre philosophe cherche à mettre son point de vue à l'abri des attaques que l'on pourrait faire. A la question de Kant : « Les notions aprioristiques « de la raison ont-elles une valeur objective? » il substitue cette autre question : « Les notions fondées sur le fait « primitif de conscience ont-elles une valeur objective ? » Il répond affirmativement. Ce n'est pas à dire qu'il se dissimule quelqu'un des côtés du problème. Ecoutons-le plutôt : « Qu'appelons-nous réalité, sinon un assemblage « de phénomènes donnés ou représentés ainsi par les sens « externes et groupés par l'habitude autour d'une intuition « sensible, telle que celle d'étendue visible ou tactile (1) ? »

Biran se rend donc bien compte qu'avant de vouloir affirmer quoi que ce soit il s'agit de savoir si le monde des réalités nouménales ne se compose que d'abstractions n'ayant d'autre valeur que celles des signes artificiels des formes et des catégories de notre création. Il aborde par conséquent de front la grande et difficile question de l'origine et de la valeur de nos idées, question que crut déjà résoudre Platon, question qui divisa toute la philosophie du moyen-âge en deux camps opposés (réalistes, nominalistes), enfin question qui, posée avec plus de précision encore, a comme absorbé tout le travail de la philosophie moderne.

(1) *De l'aperception immédiate*. Edition Cousin. III, 120.

### § II. — Distinction fondamentale entre deux sortes de notions générales.

Tout comme Kant, Biran n'est pas dogmaticien; il n'accorde pas une confiance absolue aux idées générales que nous trouvons en nous. Mais, d'autre part, il ne va pas aussi loin que Kant. Il nie, en effet, que toutes les idées générales que nous trouvons en nous soient de pures formes produites en notre entendement à l'occasion de l'expérience et n'ayant aucune valeur objective, car il faut, dit-il, distinguer deux sortes d'abstraits :

Ceux que l'esprit forme en comparant des éléments analogues ou semblables (idées de genre, classe), qui sont de purs ouvrages de l'esprit humain ;

Les abstraits ou notions universelles et nécessaires (idées de cause, substance, force), qui sont données avec la conscience du moi.

### § III. — Fondement de cette distinction.

Il ne serait pas juste de dire que le moi soit abstrait des qualités primitives qui le constituent. « Il faut dire « plutôt que c'est lui-même qui s'est abstrait en se met- « tant à part de tout ce qui tient à lui, ou de ce qui en « vient, ou de ce qui lui ressemble, à part enfin de tout « mélange sensible ou passif (1). » La conscience du moi est donc indépendante de toute expérience. C'est un fait d'aperception immédiate, et c'est dans ce fait que nous sont données, ainsi que nous l'avons vu, les notions de cause, de substance, de force. En outre, d'après Maine de Biran, ces notions ne tombent pas sous les catégories du temps et de l'espace; car ce sont des données immédiates du moi, indépendantes de toute sensation. Par conséquent,

(1) *De l'aperception immédiate*, 124.

les notions générales se rattachant à l'exercice du sens de l'effort ne doivent pas se confondre avec les abstractions venant de la comparaison des objets perçus par les sens.

§ IV. — Exemple illustrant cette distinction.

Un seul exemple suffira pour que nous nous rendions compte de cette distinction essentielle chez Biran entre les notions universelles provenant de l'expérience et abstraites des objets sensibles, et celles ayant leur fondement dans la conscience du moi se manifestant par l'effort. Nous prendrons à cet égard la notion de substance : Descartes part de la notion de l'âme prise comme substance *(substancia cogitans)*, mais il est toujours loisible de contester qu'il y ait en dehors de nous une substance, soutien des modes qui changent, ou encore de contester avec Spinoza que l'âme soit elle-même substance. La notion de l'âme prise comme substance reste donc hypothétique et rentre dans la première des deux classes d'abstractions faites par Biran ; tandis que, selon Biran, « si je dis : il y a des forces absolues dans la nature et que « je suis même une de ces forces, j'affirme non seulement « ce que je crois ou j'entends, mais de plus ce que je sais « ou perçois immédiatement sans sortir de moi-même « par la seule conscience de moi, effort voulu et libre- « ment exercé [1]. »

§ V. — Examen de la critique de Kant à cet égard.

La critique de Kant a une importance à part pour la métaphysique. Voyons donc en quelques mots la position que Biran a prise à l'égard de la « critique de la raison pure. » D'après Kant, nous ne pouvons arriver par la

(1) *De l'aperception immédiate*, 22.

raison pure, c'est-à-dire indépendante de l'expérience, à l'objet en soi, parce que notre connaissance résulte non seulement des objets hors de nous, mais aussi des formes constitutives de notre propre être par lesquelles seules nous saisissons les choses et leurs relations. Biran se demande si Kant a bien pénétré dans la profondeur du fait de sens intime; il se demande si, par exemple, la forme de l'espace, que Kant place dans l'âme antérieurement à toute sensation, est en effet *a priori* ou même primitive et contemporaine de la première connaissance. « N'est-elle pas plutôt abstraite de certaines sensations « dont Kant a généralisé trop promptement les caractères « particuliers [1] ? »

Par le fait de l'effort conscient, je ne perçois que le moi dans son opposition au non-moi. C'est ainsi que l'espace m'est donné dans le fait primitif, car pour projeter mes représentations hors de moi, dans l'espace intérieur, il faut qu'il y ait un « hors de moi. » J'affirme donc le non-moi avec le moi : l'espace est au corps propre ce que l'âme est au moi. L'espace n'est pas seulement une forme pure; j'affirme la réalité de l'espace au nom de l'intuition de mon corps propre. Aussi Biran reproche-t-il à Kant d'avoir pris pour des faits du sens primitif des éléments abstraits, ce qui veut dire ici : tirés du domaine des sensations. Descartes et Leibnitz ont trop abstrait et prennent pour point de départ des notions *a priori* dépourvues de toute valeur réelle; Hume et Kant, au contraire, n'ont pas assez abstrait et prennent pour simple ce qui est composé. Nous nous contentons d'avoir relevé ce point et nous n'entrerons pas davantage dans la critique des catégories établies par Kant, ni dans l'exposition de l'origine

(1) *Fondements de la psychologie*, 169.

de nos notions de temps et d'espace d'après Biran, notions qui, soit dit en passant, ne sont pas, pour ce dernier, innées, mais proviennent de l'acte du moi et sont ainsi comprises dans le fait primitif[1].

§ VI. — Conclusion.

C'est donc d'un fait réel et simple autant que primitif et immédiat que Maine de Biran part et sur lequel il fonde sa métaphysique. Nous pouvons comparer son point de départ *(mutatis mutandis)* à celui de Leibnitz (monades : centres de force), ou de Herbart *(realen)*, mais c'est un Leibnitz qui tient compte des objections de Kant. Le mérite principal de la métaphysique de Biran consiste à nos yeux en ce qu'elle fonde l'intelligence sur un fait ressortant du domaine de la volonté. De ce chef, sa métaphysique donne d'une part la main à celle d'un Schopenhauer, d'autre part à celle d'un saint Augustin, deux noms qui, dirait sans doute M. Renan, hurlent de se trouver ensemble, comme ceux de miracle et de progrès. Tandis que le grand philosophe de Kœnigsberg étudie les formes ou catégories de l'esprit humain pour elles-mêmes, Biran montre comment le métaphysicien doit étudier « l'homme tout entier. » « C'est vainement, s'écrie-« t-il, que la métaphysique prétend déduire d'un seul « principe la vraie science d'un être organisé, sentant, « pensant et libre[2]. — L'intelligence, dit-il encore, a été « mal à propos séparée de la volonté agissante ; car, sans « cette volonté première ou sans la libre activité, il n'y « aurait pas d'être intelligent[3]. »

(1) *Fondements de la psychologie*, II, 51-53.
(2) *Anthropologie*, 335.
(3) *Id.*, 119.

# CHAPITRE IV

## SYSTÈME DES CROYANCES

Biran ne devait pas tarder toutefois à se rendre compte de la grande lacune de son système : l'intelligence, en effet, y disparaît au profit de la volonté. Aussi introduit-il dans son système, en 1813, un élément nouveau : la faculté de l'absolu ou la raison [1]. Au système des connaissances procédant du sens intime vient s'ajouter le système de nos croyances. Biran n'abandonne pas, il est vrai, ses idées précédentes. Les notions fondamentales restent pour lui les expressions du fait primitif et la base de la métaphysique. Mais à côté de l'*acte* Biran donne maintenant à l'*idée* son droit, à côté de la liberté régnant dans le domaine de la volonté il reconnaît la nécessité régnant dans l'ordre logique. La pensée postule l'existence nécessaire de l'être.

Ces postulats ou ces croyances, ainsi que les appelle Biran, ne sont pas des désirs d'une nature spéciale. Ce ne sont pas des produits du sentiment de plaisir ou de déplaisir, moins encore des produits des sens, comme le veulent les idéologues français. Non, la pensée postule l'être en vertu d'une nécessité intérieure. La pensée ré-

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie.*

clame les notions de Dieu, de l'âme, comme des absolus existant en dehors de toute perception interne ou externe; mais cette fonction de la pensée perd son cachet extraordinaire si l'on se rappelle que la pensée se comporte de la même façon vis-à-vis des objets donnés par l'expérience interne ou externe. Vis-à-vis des noumènes, la raison postule que ce qui est intelligible est réel; vis-à-vis des objets tombant sous les sens, la pensée postule que ce qui est réel est intelligible. En effet, le physicien lui-même ne se contente pas de reproduire dans son savoir les choses telles qu'elles sont en dehors de lui; car, même dans les plus simples perceptions des sens, la psychologie nous montre la différence qu'il y a entre une couleur, un son et les vibrations de l'éther et de l'air. Le physicien ne se contente pas de constater certains faits, il veut aussi savoir pourquoi ils se suivent. C'est ainsi que la raison apporte dans les faits l'idée d'une succession nécessaire, d'une loi. Or, toutes les lois de la physique reposent sur la notion de causalité. En introduisant cette notion-là dans la simple succession des faits, la raison n'entend pas violenter les faits, mais au contraire leur donner par là leur valeur réelle, leur signification propre.

Ces réflexions que nous faisons ont été exprimées d'une façon éloquente par Lacordaire : « La science même naturelle, dit-il, c'est-à-dire celle qui ne s'occupe que « de l'ordre visible, ne saurait subsister sans l'emploi des « notions qu'elle puise dans l'ordre invisible ou métaphysique. . . . . C'est l'esprit qui répand la lumière sur « l'obscurité de la nature; c'est l'esprit qui découvre la « liaison et la cause des phénomènes. . . . . Le matérialisme a beau nous dire que la sensation devient une « idée en tombant dans l'intelligence, c'est comme si

« l'on disait que la limite, en entrant dans le siècle, « devient l'infini [1]. »

La pensée met d'abord dans les choses des centres d'unité autour desquels se groupent les qualités; c'est ainsi que naît la catégorie de substance et d'attributs ou d'objets ayant diverses qualités. Par la comparaison des qualités communes à divers objets naît le procédé de la classification. Mais les objets ne restent pas immobiles; ils changent, et par la considération des relations que les objets soutiennent entre eux naissent les notions de cause et d'effet. De la notion de cause procède celle de loi; enfin la notion de loi réclame celle de force. La science moderne arrive ainsi de nos jours, en remontant de la pluralité des phénomènes à un certain nombre d'atômes ou de centres de force, qui sont en dernière analyse les supports de toutes nos perceptions. Nous ne faisons que mentionner ces divers points qui demanderaient à eux seuls de longs développements et rentrent plutôt dans le cadre de la théorie de la connaissance.

Toutefois la raison ne cherche pas seulement à remonter par l'induction de la multiplicité des phénomènes à des centres d'unité autour desquels se groupent toutes les impressions, ainsi que, par exemple, la notion de « rose » réunit en elle une quantité d'impressions diverses. La raison postule aussi l'être indépendamment de toute perception et, après avoir statué un premier principe *a priori*, la raison descend ensuite par voie de déduction du principe premier à la multiplicité des êtres. C'est là la méthode aprioristique déductive de Descartes, Spinoza, Leibnitz. Pour Spinoza, en effet, l'esprit postule une substance

(1) LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 19e conférence, tome III, 378-379.

absolue, revêtue d'attributs infinis; pour Leibnitz, l'esprit postule une causalité absolue. Cette causalité absolue étant une force donne naissance à une pluralité de centres de force. [Pour Kant, les idées de la liberté, de l'immortalité, de la divinité sont des postulats de la raison pratique. La notion de la liberté toutefois est la seule qui soit pour nous un fait, car elle manifeste sa présence en nous par l'impératif catégorique « tu dois. » Les autres notions restent des postulats. De même enfin, d'après Schleiermacher, le sentiment de dépendance absolue, que l'homme éprouve en lui, le force à conclure à une causalité absolue. Nous avons relevé ces deux points des systèmes de Kant et de Schleiermacher pour montrer comment deux grands philosophes ont su rattacher les postulats de la raison pratique et de la raison pure à un fait incontestable, selon eux, la présence en l'homme du sentiment d'obligation ou celle du sentiment de dépendance absolue. C'est par la conscience morale que Kant rattache l'homme à Dieu, le réel au rationnel. Nous verrons plus tard comment Biran réussit à réunir le système des croyances à celui des connaissances, ce qui doit être à ce qui est.]

Mais jusqu'à maintenant nous n'avons que constaté dans la raison une double méthode : l'induction et la déduction, correspondant à deux faces de la raison, la raison expérimentale et la raison pure. Retournons maintenant avec ces notions que nous venons d'acquérir au système de Biran; voyons quel rôle Biran fera jouer à la raison expérimentale et à la raison pure. Et d'abord, la confusion des produits de la raison expérimentale et de ceux de la raison pure est, selon lui, la cause de terribles perturbations dans le domaine de la métaphysique [1]. Le

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, 186

propre des croyances, c'est d'être *a priori*. Dans ce domaine-là, la méthode ne peut être que synthétique et va de l'absolu au relatif. Les croyances auxquelles s'applique la méthode déductive sont donc le propre des systèmes philosophiques dans lesquels tout est déduit d'un *a priori*, tel le système de Spinoza partant de la notion de substance. Or, il est impossible, remarquent avec raison Kant et Biran, de conclure d'une idée à un fait, de l'idée de Dieu à son existence. Un fait seul peut prouver un fait. Le fait primitif seul peut me garantir de l'existence de Dieu; la différence entre ces deux philosophes est que pour Biran la conscience du moi est le garant de l'existence de Dieu tandis que pour Kant ce garant est la conscience morale. Ces deux points de vue sont appelés, croyons-nous, à se compléter l'un l'autre, car la conscience morale ne doit pas se séparer de la conscience de soi ou conscience psychologique, d'autant plus que leur source commune est le contact de l'être avec l'absolu.

Quelle sera donc, pour Biran, la relation à établir entre le système des connaissances provenant du sens intime et celui des croyances provenant de la raison? Biran répond : « Le premier de ces systèmes réclame le second, et le second ne va pas sans le premier. » Si nous admettions avec Condillac qu'il y a un système de connaissances ou d'idées dérivées de la sensation pure sans aucun mélange de notions ou de croyance des êtres substantiels en nous ou hors de nous, ce système de connaisances étant indépendant de nos croyances, l'entendement humain serait alors, fait remarquer Biran avec raison, « une sorte de « fantasmagorie toute différente du monde réel que nous « croyons [1]. » Si, d'autre part, on veut dire que les notions

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, 171.

fournies par la raison expérimentale ou pure sont des signes que nous attachons à des associations artificielles, si l'on dit avec Kant que la nécessité métaphysique prétendant aller par la raison pure jusqu'aux existences réelles n'est qu'un jeu de mots, et que le caractère de nécessité qui s'attache à ces notions n'est que celui d'une nécessité logique, c'est bien alors qu'on se trouve en face de questions insolubles. Nous serions alors dans l'impossibilité d'accorder ces données avec le témoignage du sens intime et de la conscience de soi, seul témoignage que nous ayons de la vérité métaphysique (1). Effectivement, si le moi se forme par la conscience de l'effort sur le non-moi, d'autre part la raison postule une substance persistante : l'âme, comme porteur du moi ; elle postule en outre une résistance absolue que nous appelons corps.

Le seul tort de beaucoup de métaphysiciens est, selon Biran, d'avoir séparé le système des croyances de celui des connaissances ; en d'autres termes, c'est d'avoir donné aux notions *a priori* un pouvoir qu'elles sont loin d'avoir. Les postulats de la raison pure peuvent seulement nous apprendre que l'âme, le monde et Dieu doivent être constitués de telle ou telle façon.... à supposer qu'ils existent. Il faut donc qu'aux croyances vienne s'unir la perception d'un fait primitif. Toute connaissance a, par sa nature ou par celle de notre esprit, un caractère de relation, et n'est jamais que le rapport nécessaire d'une chose conçue au sujet qui conçoit. « Si donc il y a en nous, comme il est « impossible d'en douter, une faculté, une tendance invin- « cible à croire ou à supposer sans cesse quelque chose « d'absolu (l'âme, le corps, l'espace, Dieu), qui est le pre- « mier terme ou le fondement de la relation, il est évi-

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, 172.

« dent que cet absolu en tant que tel, dont il y a croyance « sans idée, ne saurait être l'origine pure d'aucune con- « naissance ou idée, et que le problème qui consiste à « trouver cette origine doit avoir ses données en deça des « limites du champ de nos croyances, dans une première « relation à un fait primitif [1]. »

Nous sommes maintenant à même de conclure et de donner la solution proposée par Maine de Biran. Le moi doit rester le point de départ, l'appui ou du moins l'intermédiaire essentiel de toutes les notions auxquelles s'attache la croyance d'une réalité absolue. Les données du fait primitif revêtent ainsi sous l'action de la faculté de l'absolu un caractère d'universalité et de nécessité qu'elles ne sauraient pas tirer d'un fait quelconque. Les croyances, de leur côté, ne sont pas innées; de plus, ces croyances toutes rationnelles ne peuvent pas à elles seules fonder la métaphysique, mais elles doivent être comprises dans leur relation avec les connaissances ou faits de l'ordre primitif. Seule la psychologie nous permet de passer de l'être à l'être, du relatif à l'absolu, car le moi n'est pas *abstractus*, mais *abstrahens*. En s'abstrayant de l'âme, il crée [2] Dieu; en s'abstrayant du corps, il crée l'espace. L'absolu est *prius natura*, et le moi *prius tempore*. Biran cherche donc, et c'est ici que les deux systèmes se rejoignent, l'origine des croyances de l'esprit humain dans une première notion s'identifiant avec le fait primitif de conscience.

*Conclusion.* — L'esprit postule l'unité de la pensée et de l'être, toutefois la faculté de croire ne se manifeste

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, 172.

(2) Cet acte de créer est naturellement pris ici dans le sens d'une genèse psychologique uniquement.

qu'à l'occasion de l'expérience se réalisant dans l'effort conscient, et, de plus, la croyance ne trouve que dans ce fait une garantie suffisante de sa réalité en tant que fait. Par la raison expérimentale nous arrivons aux idées générales qui n'ont qu'une valeur relative [1], par la raison pure nous arrivons aux croyances auxquelles nous adhérons nécessairement. L'idéologie a tort de saisir les idées générales seules provenant de la raison expérimentale et de les confondre avec les croyances provenant de la raison pure. La raison pure est par conséquent seule la faculté de l'absolu. Nous pouvons affirmer l'absolu, mais non le connaître, sinon il serait dépendant du moi et relatif au moi. La métaphysique établira une notion de Dieu aussi claire que possible, mais elle se bornera à cela. Enfin, remarquons que puisque les croyances séparées du fait primitif de conscience sont insuffisantes pour nous faire connaître quelque chose sur la réalité des objets, il est dès lors impossible de soumettre aux lois de la connaissance ce qui serait du domaine exclusif des croyances.

Il est évident que ces croyances rationnelles diffèrent des croyances religieuses [2], car les croyances rationnelles, bien que garanties par le fait de sens intime, sont, selon l'expression de Biran, « une loi de la pensée, une nécessité de la raison. » L'identification de ces deux sortes de croyances produit l'intellectualisme religieux, ce qui est la mort de la vraie religion. Kant faisait de trois noumènes

(1) Dans certains passages, il est vrai, Biran refuse à ces idées-là une valeur objective quelconque; mais nous croyons avoir montré comment la raison, en mettant de l'unité dans les perceptions, accorde seulement à celles-ci leur valeur véritable.

(2) Bien que ce terme de « croyances » prête à l'équivoque, il faut donc distinguer avec soin ces deux sortes de croyances dans le système de Biran.

l'objet propre de la religion. Comme d'après lui la raison pure est incapable de saisir la réalité des choses, il ne lui restait plus qu'à asseoir les idées de Dieu, de l'âme et du monde sur les fondements de la raison pratique, et à en faire des postulats de cette dernière, à moins de rejeter complètement ces notions-là. La religion rentrait ainsi dans la morale. La conclusion légitime est qu'il faut rejeter du domaine de la religion tout ce qui dépasse ces postulats de la raison pratique [1], ou bien il faut chercher si la religion répondant à d'autres besoins n'a pas aussi une manière de s'accréditer autre que celle de la métaphysique [2].

(1) Ainsi Jésus-Christ est pour Kant l'homme idéal nous donnant l'exemple du combat que nous devons livrer chaque jour, car Christ a constamment sacrifié sa félicité propre à la loi morale. En s'attachant à Christ, l'homme arrive à faire le bien pour lui-même *(Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft).*

(2) Nous ne nous sommes pas tant attaché, dans les deux chapitres qu'on vient de lire, à relever les déficits de la théorie de Biran qu'à mettre en lumière ce qui nous paraissait utile et digne d'être relevé.



## CHAPITRE V

### APPLICATION DES DEUX SYSTÈMES RÉUNIS A LA NOTION DE DIEU (1)

### A. — *L'argument cosmologique.*

§ I[er]. — L'existence relative du moi réclame celle de Dieu, comme la causalité relative réclame une causalité absolue.

Il y a donc en l'homme, nous venons de le voir dans le chapitre I[er], des notions nécessaires. Mais ces notions-là, le moi les crée-t-il absolument? Maine de Biran ne se pose que fort tard la question. Il répond : « Le moi ne crée pas absolument ces idées nécessaires, mais elles ont un soutien, savoir : Dieu. » La notion de Dieu se présente donc à Biran comme le soutien nécessaire de celle du moi. Le moi, causalité relative, postule Dieu, causalité absolue; la seconde de ces notions est donnée avec la première, car le moi (siège de l'effort) ne peut pas être conçu comme force créatrice, mais réclame une force supérieure garant du moi. En d'autres termes, le principe de causalité ne se trouve pas en dehors de nous, mais en nous. « Il s'agit « uniquement de l'appliquer légitimement en s'élevant de « la personnalité du moi, cause relative, particulière, effi- « ciente des mouvements du corps, à la personnalité de

(1) Les pages qui suivront rentrent dans la partie de la métaphysique qu'on appelle communément théologie naturelle ou théodicée.

« Dieu, cause absolue, universelle du monde et de son « existence[1]. »

Mais le moi ne peut-il pas en réalité se suffire à lui-même? Le moi (ou la conscience de mon existence) n'existe pas toujours chez l'individu; il disparaît, par exemple, pendant le sommeil, pour réapparaître ensuite. Ainsi il doit être porté par une cause permanente qui le fait commencer. Biran arrive de la sorte à la notion de l'âme « prise dans l'absolu et en dehors de la conscience.»

Ici nous sommes forcé de répondre à une critique que l'on ne manquera pas de faire au système de Biran. De ce que le *moi* n'existe pas toujours, on pourrait en conclure et on en a conclu que le moi n'était pas essentiel à l'homme. Qu'il puisse y avoir des sensations sans *moi*, c'est là un fait que Biran reconnaissait pleinement; mais, de ce qu'il existe des impressions affectives sans conscience de celles-ci, Biran aurait été loin de conclure, avec plusieurs philosophes contemporains éminents, tels que MM. Wundt, Taine, Hartmann, à l'existence d'un état d'*inconscience* absolue. Ce point a une grande importance pour la théorie de Biran, car si l'on admet que la conscience ne reconnaît que les résultats du travail opéré dans ce laboratoire obscur situé au fond d'elle-même, dans l'inconscient, alors la conscience ne serait qu'un élément très accessoire dans la vie humaine, puisqu'alors, ainsi que le prétend M. Maudsley, la conscience saisirait simplement les résultats d'un travail accompli au-dessous d'elle par le mécanisme cérébral. Sur ce point, qui a préoccupé plus que tout autre les psychologues contemporains, Biran partage le point de vue de Leibnitz. Il le concède facilement : la conscience est comme entourée

(1) *Fondements de morale et de religion*. Edition Naville, III, 53.

d'une atmosphère de petites perceptions inconscientes, de sorte qu'un changement dans le domaine inconscient produit en nous un changement dont les raisons nous échappent; c'est ce que Biran appelle la réfraction morale. « On ne donne pas assez d'attention, dit-il, à ces phé-« nomènes variables de la sensibilité intérieure qui ont « leur cause dans le principe inconnu de la vie (1). » Biran accorde donc que l'intelligence et la volonté réfléchie supposent un fond plus reculé, mais il ne voyait dans ces perceptions inconscientes que des perceptions obscures semblables à celles attribuées par Leibneitz aux monades d'ordre inférieur. La seule différence est donc dans l'intensité, mais il n'y a pas selon lui passage d'un *inconscient absolu* à l'état de conscience. Non, partout il y a conscience et sensibilité en nous, mais tantôt la lumière qui éclaire les phénomènes psychiques est plus vive, tantôt elle l'est moins, selon le degré d'intensité et la durée de l'excitation perçue par l'individu. Il y a donc des petits états de conscience élémentaire, mais non de petits états d'inconscience absolue. La conscience, le moi existent par conséquent au fond même des choses; mais du moi, nous l'avons relevé, nous passons nécessairement à l'âme.

« Ce que le moi est à la sensation du mouvement dans « l'ordre relatif de la conscience, l'âme l'est dans l'ordre « absolu au corps qu'elle vivifie. » Nous sommes donc forcés de passer du moi à l'âme comme au terme désignant la cause permanente de la production du moi. Or, nous sommes forcés de croire que l'âme dans son union avec le corps a eu un commencement, de telle sorte qu'il doit y avoir une cause absolue de l'existence de l'âme :

(1) *Journal intime*, 139, 142.

Dieu [1]. L'enchaînement logique ainsi que l'enchaînement des faits conduisant du moi à Dieu est donc celui-ci :

La sensation réclame le moi, sinon pas de perception possible;

Le moi réclame l'âme cause permanente qui fait commencer le moi;

L'âme est une cause relative, car « en prenant l'absolu des existences pour point de départ, nous devons croire que l'âme dans son union avec le corps a commencé à exister, » donc l'âme, cause relative, réclame une cause absolue : Dieu [2]. Cette notion de causalité absolue *(causa sui)* n'est pas un produit de notre intelligence. La raison trouve une causalité vivante dans l'intimité de la conscience. « L'existence relative et par un progrès nécessaire « l'existence absolue de la cause est un fait et non pas « une abstraction. » En conséquence, la pensée consciente ne peut prendre possession d'elle-même sans se concevoir comme une existence limitée par opposition à l'existence finie qui devient le vrai primitif pour la croyance. Nous ne faisons ici que rappeler ce que nous avons expliqué tout au long précédemment : en passant du moi à l'âme et à Dieu, nous passons du système de nos connaissances à celui de nos croyances; la raison est la loi en vertu de laquelle nous passons nécessairement du premier de ces système au second.

« L'infini, l'éternel est donné à notre âme comme elle « est donnée à elle-même, quant au fond de son être avec « la perception de la personne. Le fini, le déterminé est « conçu ou déterminé par limitation dans l'infini. » Biran dit encore : « La notion du moi et celle de Dieu, la pre-

(1) *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, 216-217.
(2) *Fondements de morale et de religion*, 53.

« mière réclamant la seconde, garanties l'une et l'autre « par le fait primitif de sens intime, restent comme ces « deux pôles ou ces deux phares lumineux qui préservent « l'esprit humain des écueils d'une mer si féconde en « naufrages[1]. » C'est donc avec raison que M. Alexis Bertrand appelle le biranisme en théodicée une sorte de malebranchisme retourné; car, dit M. Bertrand, « au lieu « de dire que nous voyons tout en Dieu, sauf notre âme, « Maine de Biran dirait volontiers que nous voyons tout « en Dieu parce que d'abord nous nous y voyons nous- « mêmes.» La conscience du moi prouve l'existence d'une action absolue; de l'absoluité de l'action nous remontons à celle de l'être, auteur nécessaire de cette action. Après avoir recherché l'origine de la notion de Dieu chez Maine de Biran, voyons quel est le contenu de cette notion-là.

### § II. — Dieu, cause absolue, est nécessairement personnel, c'est-à-dire Dieu est absolue personnalité.

Cet absolu, auquel nous arrivons nécessairement, sera-t-il personnel ou non? Plusieurs philosophes (et même quelques théologiens) trouvent que la notion de l'absoluité est incompatible avec celle de la personnalité. Qui dit personnalité, pensent ces philosophes-là, dit limite, puisque, en me posant comme être personnel, comme « moi », je me sépare de ce qui n'est pas moi. Le moi suppose nécessairement le non-moi. Donc, dit Schelling, l'absolu, le principe premier ne devant supposer rien d'autre que lui-même, contiendra en lui le moi et le non-moi à l'état d'identité. Ainsi parlait également Spinoza : « *Deus est ens absolutum id est substancia quæ con-* « *tinet absoluta attributa quorum unumquodque*

(1) *De l'aperception immédiate*. 21.

« *exprimit infinitum et æternitatem.* » C'est là le panthéisme philosophique qui a passé depuis longtemps dans la théologie (Strauss, Biedermann, Pfleiderer se rattachent en effet à Hegel). Quelle sera la position de Biran à l'égard de cette question si importante? Maine de Biran prouve d'abord que la personnalité est le fondement de l'intelligence. Partant ensuite de l'argument téléologique qui voit des buts dans l'arrangement de la nature, il en conclut à la personnalité de cette intelligence ordonnatrice indéniable [1]. Il réfute par là du même coup le matérialisme qui est impuissant à expliquer l'ordonnance de toutes choses, du cristal aux angles si réguliers à la cellule hexagonale de l'abeille, de ces petits de la nature jusqu'au cours régulier des astres. Biran conclut en disant :

« Ceux qui n'admettent pas la personnalité de Dieu ou « qui nient que Dieu entende ce qu'il est sont athées alors « même qu'ils attribuent la plus haute intelligence ou la « pensée infinie à Dieu comme au grand tout [2]. » Le panthéisme philosophique est donc pour lui un véritable athéisme métaphysique, car selon Biran la question de la personnalité de Dieu est tellement importante que si on la lie, l'idée même de Dieu, c'est-à-dire d'un être absolu, s'écroule en même temps. Si donc Dieu est défini comme l'absolue personnalité, l'essence de la divinité ne sera pas, comme pour Spinoza ou Leibnitz, l'idée et par conséquent la nécessité, mais bien la puissance, et la puissance agissant parce qu'elle veut agir.

§ III. — Examen de l'opinion de Biran en partant des prémisses mêmes de ce philosophe.

Voyons toutefois si Biran est bien conséquent avec lui-

(1) *Journal intime*, 371.
(2) *Id.*, 322.

même en soutenant la personnalité de l'absolu. Le fondement de cette notion de la personnalité de Dieu réside, nous dit-il, dans le fait qu'aucune connaissance n'est possible en l'homme avant la distinction du moi et des objets extérieurs. Puis Biran, considérant l'organisation de la nature, concluait à la personnalité de l'intelligence suprême *(via eminentiæ)*. Il reproche aux métaphysiciens allemands (ce reproche s'adresse surtout à Schelling) de supposer qu'il ne soit pas essentiel à l'intelligence de se connaître pour exister à son titre d'intelligence. L'idée de la personnalité divine est en même temps, ainsi que nous le développerons plus tard dans la morale de Biran, la seule qui garantisse la liberté et par conséquent l'ordre moral lui-même; aussi le panthéisme conséquent est-il déterministe (Spinoza).

Le fondement sur lequel s'appuie cette notion de la personnalité de l'absolu nous semble toutefois manquer de solidité. Sur quoi, en définitive, Biran fonde-t-il cette notion-là? Sur celle du moi, avons-nous répondu. Sur quoi fonde-t-il celle du moi? Sur la base de la psychologie. Ainsi, en 1823, Biran dit qu'il accorde maintenant la primauté d'importance aux rapports de l'homme avec Dieu, mais il pense toujours que la connaissance approfondie des rapports du moi doit précéder toutes les recherches sur la première question. « C'est pour avoir « voulu aborder *ex-abrupto* les notions morales et théo- « logiques prises pour base de la science, c'est en faisant « abstraction complète des facultés purement indivi- « duelles de l'âme ou du moi humain, que des hommes à « l'imagination forte et brillante se sont égarés dans une « fausse voie [1]. » C'est bien en se basant sur la psycho-

(1) *Journal intime*, 358.

logie, on le voit, que Biran statue la notion de la personnalité de Dieu.

Mais le fait que chez l'homme le moi est la condition de toute perception consciente ne prouve pas encore qu'il en soit ainsi nécessairement dans l'absolu. De quel droit Biran transporte-t-il ces données psychologiques dans le sein de l'absolu lui-même ? Dans ce cas, pour être conséquent avec lui-même, il devrait aussi dire que l'absolu ne prend conscience de lui-même que par l'effort. La conclusion à tirer est alors double : ou bien le terme résistant (condition de l'effort et partant de la conscience du moi) existe, alors on statue une nature en Dieu ; ou bien le terme résistant n'existant pas en Dieu, il en résulte que Dieu ne peut avoir aucune conscience de soi-même et qu'il est par conséquent impersonnel. Dans le premier cas, on place quelque chose avant Dieu, la nature de celui-ci, ainsi que le fait la théosophie (Schelling, Bader, Jacob Bœhme). Le point de vue de Biran revient ainsi logiquement à celui de Schelling, contre lequel pourtant Biran s'élève avec toute la force de sa dialectique. Aux yeux de Schelling, en effet, Dieu a une nature qui forme le fond de sa personnalité; aussi Schelling distingue-t-il une nature impersonnelle *(ein unpersœnlicher Grund)* qui se pose sans cesse comme personnelle. On rentre par là dans la notion panthéiste d'après laquelle Dieu n'est déterminé que comme l'être *(das sein)* (1).

En outre, la difficulté que soulève l'admission de la personnalité de l'absolu (voir page 41) n'est pas seulement soulevée par Biran. Sans prétendre donner ici une solution complète à la question, nous nous contenterons de relever

(1) C'est de la nature impersonnelle de Dieu, que Schelling déduit la création, et Jacob Bœhme le mal.

que les deux notions de personnalité et d'absoluité s'appellent l'une l'autre comme des notions corrélatives. C'est sur cette voie, nous semble-t-il, que la solution doit être cherchée. Car l'absoluité étant la position de soi-même, mais non pas la limitation de soi-même, ainsi qu'on le dit souvent, il en résultera que la personnalité découlera naturellement de l'absoluité. Pour se poser soi-même, il faut se posséder pleinement.

### B. — *Justification de l'argument cosmologique.*

#### § Ier. — Justification de cet argument en face du panthéisme statuant la notion de substance.

La notion de Dieu conçu comme absolue personnalité n'a donc pas été soumise à une étude assez approfondie de la part de Biran. Toutefois, en identifiant l'absolu avec la causalité absolue et non plus avec la substance, il a indiqué la voie sur laquelle une réfutation du panthéisme philosophique est seule possible.

Le panthéisme, qu'est-il en réalité, sinon la négation de la causalité absolue qui vient s'identifier à la causalité relative ou la négation de la causalité relative qui va se perdre dans la causalité absolue? En effet, dans tous les systèmes panthéistes, tantôt le fini n'est qu'un reflet trompeur de l'absolu (panthéisme hindou, Schopenhauer) ou un simple mode de celui-ci (Spinoza). Dans ces deux cas, la causalité relative est niée, absorbée qu'elle est par la causalité absolue; l'être *(das sein)* ne laisse pas de place au devenir *(das werden)*. Tantôt, le fini est pris pour une causalité absolue : le devenir devient lui-même la seule substance (Hegel). Dans ce cas, la causalité relative est relevée aux dépens de la causalité absolue, le devenir aux dépens de l'être, et dès lors les termes de cause et d'effet

perdent tout sens quelconque, l'effet s'assimilant à la cause *et vice-versa*. Seul l'absolu conçu en tant que personnel laisse aux deux termes en présence, la cause relative ou le moi et la cause absolue ou Dieu, leur valeur et leur existence individuelle. Ainsi, la notion d'un Dieu personnel sauve seule celle de causalité : fondement indéniable de toute métaphysique, d'après Biran, parce que seule elle laisse subsister sans les confondre la causalité relative, c'est-à-dire le moi humain, et la causalité absolue, c'est-à-dire Dieu.

Telle est, croyons-nous, la preuve que Biran aurait dû donner à l'appui de cette notion de la personnalité de Dieu; ou plutôt, telle est la raison fondamentale qui aurait dû le porter à admettre avant toute autre raison la personnalité de l'absolu.

### § II. — Objection du panthéisme.

Mais c'est ici que se présente à nous la grande objection du panthéisme, objection que nous avons indiquée précédemment (voir page 41). Biran, toutefois, semble l'ignorer. L'objection qu'on nous présente vaut cependant la peine que nous nous arrêtions. Comment, disent les panthéistes, des êtres relatifs et par conséquent dépendants de l'absolu peuvent-ils en être autre chose qu'une simple prolongation, une partie? S'ils sont indépendants, l'absolu ne devient-il pas limité par eux? Une seule hypothèse nous semble capable de résoudre cette double question : l'*hypothèse de la création*, car elle seule peut donner aux êtres finis le caractère d'*êtres libres*, comme aussi elle n'enlève rien à l'absoluité divine, puisque *Dieu ne serait précisément alors plus absolu, s'il n'avait pas le pouvoir de se limiter lui-même volontairement.*

Chose étrange, toute cette question importante est absolument ignorée par Maine de Biran. En présence de ces inconséquences et de ces lacunes dans son système, nous sommes autorisés à nous demander : la notion de la personnalité de Dieu chez Maine de Biran découle-t-elle en réalité des prémisses de ce philosophe ou peut-être vient-elle d'une autre source ?

### § III. — Origine véritable de la notion de la personnalité de Dieu dans la philosophie biranienne.

Nous n'hésitons pas à le dire et l'histoire du développement religieux de Biran en fait foi : *c'est la religion chrétienne qui a fourni à ce philosophe cette notion de la personnalité de l'absolu.* Ne s'écrie-t-il pas lui-même : « Pour me garantir du désespoir, je penserai à « Dieu, je me réfugierai dans son sein. » Et encore : « Le « plus grand bienfait de la religion est de nous sauver du « doute et de l'incertitude. Tout est indéterminé, fugitif « et mobile dans notre esprit dénué de croyances reli- « gieuses [1]. » Si nous avions à rechercher l'origine de cette notion de la personnalité de Dieu, non seulement chez Maine de Biran, mais dans le cours même de l'histoire de la philosophie, nous dirions également avec Alexandre Vinet que seulement avec le christianisme la philosophie a passé de la notion panthéiste de Dieu à celle d'un Dieu personnel, et dès lors ce n'est pas miracle si la philosophie prétend arriver toute seule à cette notion-là, alors que, inconsciemment peut-être, elle la possède déjà par une autre voie.

Pour illustrer par un exemple notre assertion sur l'origine de la notion de la personnalité de Dieu chez Maine

(1) *Journal intime*, 307.

de Biran en particulier, ainsi que dans l'histoire de la philosophie moderne, nous ferons un court rapprochement entre Biran et un grand philosophe et théologien à la fois, Schleiermacher. Ce dernier, lui aussi, part du « moi, » se rapprochant, il est vrai, du « moi » dont parle Fichte dans son système [1]. Ce moi, individuel toutefois chez Schleirmacher, est déterminé par le non-moi, la causalité absolue. D'après ce dernier philosophe, Dieu qui pose le moi est donc un moment nécessaire de l'évolution de ce moi; Schleiermacher, après avoir montré la dépendance absolue du moi à l'égard du non-moi, aurait dû, pour être conséquent, arriver à la conclusion que ce sentiment de dépendance n'est qu'apparent, puisque, somme toute, le non-moi : Dieu, n'est qu'une projection du moi et que la synthèse supérieure se trouve dans l'identité du moi et du non-moi.

Schleiermacher, tout comme Biran, aurait dû logiquement arriver au panthéisme. Et cependant il n'en est rien. C'est bien au Dieu personnel, vivant, que tous deux aboutissent. Si peut-être Schleiermacher n'y arrive pas pleinement, on peut bien dire que c'est vers ce but que sa pensée tend. Cette inconséquence logique — car c'en est une — vient chez tous deux de ce qu'ils sont poussés par les *exigeances de leur cœur* vers le Dieu du christianisme, vers le Dieu personnel, et cela en dépit de leurs prémisses philosophiques. Nous croyons néanmoins avoir montré ou tout au moins fait entrevoir que cette notion-

(1) Chez Maine de Biran, le moi est naturellement le moi individuel et non le moi universel dont parle Fichte, de même que la volonté, d'après Biran, est tout autre chose que la volonté absolue et universelle du système de Schopenhauer. La raison enfin dont parle Biran dans le système des croyances n'est pas non plus la raison universelle du système hegelien. Volonté, raison et moi sont individuels.

là d'un Dieu personnel, loin d'être en opposition avec le principe de causalité, est au contraire réclamée par lui, et que par conséquent Biran aurait dû l'accepter, non seulement en dépit de son argument téléologique qui, nous l'avons vu, va à l'envers du but voulu (voir page 41); mais il aurait dû l'accepter avec plus de nécessité encore, s'il avait suivi une marche plus rigoureuse dans son raisonnement et s'il avait recouru à l'hypothèse de la création.

§ IV. — Conclusion.

En nous basant sur le paragraphe précédent, nous dirons que la notion d'un Dieu personnel, telle que la pose Biran, ne peut pas être placée comme une conclusion ressortant nécessairement de ses prémisses philosophiques. Quant à la valeur de l'argument cosmologique, Strauss a fait remarquer avec raison qu'en partant de cet argument-là, qui conclut des causalités finies à la causalité absolue, on arrive bien à une cause première, fondement du monde, mais non auteur du monde (*Weltgrund aber nicht Welturheber*); en d'autres termes, on arrive nécessairement à la notion panthéiste de substance. Nous avons indiqué quelle est l'hypothèse à laquelle le philosophe français aurait dû recourir pour que son système ne tombât pas sous le coup de cette critique.

Enfin, nous n'avons pas besoin de faire remarquer longuement que nous avons ici à faire avec des preuves métaphysiques seules. La notion de Dieu est apparue à Biran comme une croyance, ce qui signifie un postulat de la raison pure. Elle s'appuie en outre sur le fait de sens intime, la conscience du moi. C'est dans ce sens-là que Biran l'appelle un fait. Cette certitude métaphysique ne peut pas remplacer la certitude religieuse de l'existence

de Dieu, à laquelle on arrive par une autre voie. En effet, l'intelligence, nous apprend Biran, est guidée par la volonté. Il est donc toujours possible de nier Dieu, c'est-à-dire que Dieu, pour être saisi en sa qualité d'être vivant, doit être ainsi saisi, non seulement par l'intelligence, mais aussi par la volonté et le sentiment, en un mot par la foi. Le Dieu que saisit la foi n'est pas seulement la causalité absolue, c'est le Dieu de la grâce, celui de la révélation [1]. Pascal disait que les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu sont si éloignées, qu'elles frappent peu. « Selon « les lumières naturelles, dit-il, nous sommes incapables « de savoir ni ce que Dieu est, ni si il est. » Sans renoncer à la métaphysique comme Pascal, Biran se rend néanmoins compte que le Dieu de la métaphysique, objet de croyance rationnelle, est autre que celui auquel l'homme, poussé par les cris de son cœur et de sa conscience, arrive, et celui dont l'homme peut faire une expérience journalière dans la religion.

(1) *Journal intime*, 249, 272, 373, 379.



# DEUXIÈME PARTIE

## LA MORALE DE MAINE DE BIRAN

Nous pouvons distinguer ici deux phases principales que nous exposerons successivement. Parti du sensualisme et de la morale de l'intérêt, Biran arrive plus tard à formuler une morale qu'il appelle morale de la sympathie. Nous pourrions l'appeler aujourd'hui une *morale altruiste.* La seconde phase, de beaucoup la plus importante, se subdivise en deux. Nous appellerons la morale de cette seconde phase *morale chrétienne,* quitte à faire nos restrictions ensuite.

### A. — *Morale de la sympathie.*

#### § I^er^. — Exposition de cette morale.

L'être intelligent est considéré ici comme être moral lorsqu'il transporte son « moi » chez les autres en leur attribuant des droits, une volonté, des sentiments pareils aux siens. « Dès lors, il ne sent plus seulement en lui et « pour lui ou comme s'il était le centre unique du monde « sensible, mais il sent encore dans tous les autres semblables à lui [1]. »

(1) *Fondements de la morale et de la religion,* 53.

L'être fort est disposé à user de sa force et à opprimer le faible; mais aussitôt que l'être fort a un sentiment de sympathie, il n'étendra plus sa force sur le faible pour l'opprimer, mais bien pour le protéger. Le plaisir ou la douleur « perçus du point de vue d'un autre moi » deviennent pour le moi joie et tristesse personnelles, c'est-à-dire que le moi s'approprie comme siens, par la sympathie, les sentiments des autres. De telle sorte naissent la pitié, l'humanité, la bienfaisance et tous les principes d'actions morales opposées aux instincts purement personnels. « Nulle convention de langage ne peut faire qu'il « y ait intérêt de même ordre à se sacrifier pour les autres « et à sacrifier les autres à soi [1]. » Ainsi, dit encore Bi- « ran, « le sentiment s'élève avec force contre l'unité de « principe qui déterminerait également les actes intéressés « ou sensitifs et les actes désintéressés ou moraux. »

Cette morale-là, peu originale, est à tout prendre celle que nous rencontrons en Angleterre chez Stuart-Mill.

### § II. — Critique de cette morale.

Remarquons d'abord qu'il n'est question ici que de devoirs envers autrui, ce qui assurément est une conception très superficielle de la morale, car si l'individu a des devoirs envers autrui, ne doit-il pas en avoir en tout premier lieu envers lui-même? Mais, surtout, recherchons si Biran passe logiquement du sentiment de l'intérêt personnel à celui de la sympathie. L'homme, nous dit-il, transporte chez son semblable son moi, ainsi qu'une activité, et par suite des droits pareils aux siens; il y a plus, il s'identifiera en quelque sorte avec lui, jouira de ses joies, souffrira de ses souffrances. Nous demandons à

(1) *Fondements de la morale et de la religion*, 34.

Biran : « Quel est le principe qui pousse ainsi l'homme à abandonner ses intérêts personnels et à transporter des droits pareils aux siens chez ses semblables? Enfin, chose merveilleuse, comment l'homme arrive-t-il « à s'affliger « des souffrances d'autrui et à se réjouir en même temps « intellectuellement des souffrances de son propre corps? » En s'efforçant de résoudre ces questions, Biran retombe forcément dans les principes de la morale dite égoïste; il cite, en effet, et s'approprie les paroles de J.-J. Rousseau, dans lesquelles cet écrivain caractérise le sens moral comme « cette force d'un âme expansive qui m'identifie « avec mon semblable, par laquelle je me sens pour ainsi « dire en lui, car c'est pour ne pas souffrir que je ne veux « pas qu'il souffre [1]. » Qu'est-ce à dire? Sinon que le mobile qui me poussera à secourir mon semblable sera purement égoïste. Les souffrances d'autrui *me* sont désagréables; en secourant le malheureux, j'*éloigne de moi* le sentiment désagréable qu'occasionnait *en moi* la vue de ces souffrances d'un autre. On revient donc à la morale de l'intérêt dont Biran s'était pourtant éloigné avec force protestations.

Nous constatons ainsi qu'il s'est trouvé dans l'impossibilité de réaliser son principe. Avouons pourtant que « cette vue du malheur des autres qui nous fait souffrir » suppose une nature sensible et délicate telle qu'était celle de Biran; mais alors c'est pure affaire de tempérament; dans ce cas ne parlons plus de morale, mais de physiologie. Biran dit au reste lui-même qu'en secourant la faiblesse et le malheur, l'homme satisfait à un premier besoin de sa sensibilité expansive [2]. Cela étant admis,

(1) *Emile*, IV.
(2) *Fondements de la morale et de la religion*, 36.

l'homme devient un être passif : ce terme de sympathie, qui résume la morale de la première phase de Biran, indique déjà la chose.

### B. — *Morale chrétienne.*

Cette seconde phase, avons-nous dit, se subdivise elle-même en deux.

### I

#### EXPOSITION DES MOTIFS QUI FONT PASSER BIRAN DE LA MORALE PHILOSOPHIQUE A LA MORALE CHRÉTIENNE.

Dans sa morale de la sympathie, Biran parle quelquefois d'un nouveau principe : c'est celui du devoir. « Ce qui est droit dans la conscience de l'individu, devient devoir dans la conscience de la personne morale. » Peu à peu il se trouve entraîné vers la morale stoïcienne ; mais, ici encore, il restait dans la morale de l'intérêt, puisque le principe des stoïciens : « cherche à faire prédominer les éléments supérieurs de la nature humaine sur les éléments inférieurs, » est encore un principe égoïste. Aussi la morale stoïcienne ne le satisfait pas longtemps, et il se sent sollicité par le christianisme. Le stoïcisme lui dit : « Tu peux tout faire par tes propres forces. » Le christianisme lui réplique : « Tu es incapable de faire quoi que ce soit sans le secours de la grâce divine. » Le 29 avril 1819, il écrit dans son journal que la philosophie ne peut donner de réponse aux problèmes moraux, mais bien la religion seule. Le 22 septembre de la même année, il écrit que la *philosophie chrétienne* est bien supérieure à celle des anciens, car le christianisme pénètre plus avant dans le cœur de l'homme, et lui révèle sa faiblesse en même temps qu'il donne à l'homme une force supérieure.

Le devoir se présente à nous, impérieux, catégorique [1], et l'expérience montre à l'homme son impuissance à accomplir son devoir. Condillac méconnaît les devoirs de l'homme, Marc-Aurèle ignore la faiblesse du genre humain; le stoïcien comme le sensualiste ne satisfont ni l'un ni l'autre aux besoins réels du cœur de l'homme.

Biran avait souvent exalté le pouvoir de la volonté dans la première phase de son développement philosophique. Plus tard, il reconnaît avoir été trop loin. La volonté, dit-il, est faible et impuissante : elle ne peut réaliser le bien [2]; et cependant le désir reste là dans toute son absoluité [3]. Voilà pour Biran deux faits que l'expérience journalière vient confirmer. Il est loisible à chacun de hausser les épaules et... de passer outre. Biran, lui, s'arrête devant ces faits; il avoue son impuissance. Le sentiment de sa responsabilité, d'autre part, fait le plus souvent défaut. Il s'avoue vaincu, non coupable, et cherche s'il n'y a pas pour l'homme un point d'appui en dehors de lui-même : l'unité, l'harmonie de la vie morale, voilà après quoi il soupire. Kant avait dit : « Tu peux, car du dois *(du kannst denn du sollst)*. » Biran dirait plutôt : « Tu ne peux pas, et du dois. » Telle est la grande antinomie qu'il constate avec Pascal dans la nature humaine. L'homme est une énigme pour lui-même; qui dénouera cette énigme ?

Précédemment, nous avons vu que la notion de Dieu s'est présentée à Biran comme corrélatrice de celle du moi, comme un postulat de la raison pure et un « fait » réclamé par le sens intime. En morale, Dieu se présente

(1) *Journal intime*, 193.
(2) *Id.*, 226, 266.
(3) *Id.*, 233, 288, 351.

également à lui comme un postulat de la raison pratique, dans ce sens que Maine de Biran, dans le sentiment de sa faiblesse en même temps que de son obligation, réclame « un point d'appui » hors de lui : son cœur réclame Dieu, seul point d'appui possible. La morale de notre philosophe, ainsi que sa métaphysique, le conduit donc à Dieu. La vie n'est plus semblable à une circonférence dont le moi serait le centre unique, mais à une élipse dont les deux foyers sont Dieu et le moi. Mais Dieu n'est pas seulement réclamé par la volonté impuissante : la notion de Dieu devient un postulat de la morale elle-même; si l'on supprime Dieu, l'idée de morale tombe en même temps. Dieu est par conséquent le soutien nécessaire de la morale, car pour que la morale puisse subsister il ne suffit pas qu'il y ait une loi universelle (Spinoza), il faut un Dieu personnel : norme absolue du bien et du mal [1]. C'est en Dieu seul que l'âme peut se reconnaître, en lui seul que la vertu peut se juger. « Dans ce point de vue absolu, « comme au foyer d'un miroir concentrique, tous les « objets épars s'assemblent et se redressent pour former « un tout régulier [2]. » Subordonner la vérité au jugement des hommes, c'est subordonner les choses divines aux choses humaines, l'absolu au relatif. « Tout jugement hu- « main, pour être moral, devra s'accommoder à la vérité, « à l'absolu de la loi divine [3]. Si l'on enlève la cause « suprême des existences, tout ordre moral s'affaisse et « s'écroule en même temps [4]. » Aussi, dans une page pleine d'enthousiasme, décrit-il cet absolu, siège unique

(1) *Fondements de la morale et de la religion*, 63.
(2) *Id*,, 55.
(3) *Id.*, 60.
(4) *Id.*, 63.

du monde moral, lui que Platon avait rêvé comme étant le type réel, que Leibnitz aussi représente comme le seul fondement de tous les devoirs, le principe de toute morale. Seule la notion de Dieu sauvegarde celle de la morale; sans la première, l'homme tombe dans les ténèbres les plus épaisses, ne reconnaissant plus le chemin par lequel il doit passer (1). La seule norme du bien et du mal que réclame notre sentiment du devoir ne peut se trouver que dans la volonté divine identique à la notion même du bien, cette dernière étant l'essence même de Dieu. « C'est en Dieu seul, dit-il, qu'est la raison absolue du « bien et du mal de nos actions (2). »

S'il est bien vrai que le bien soit obligatoire pour tous et qu'il ne se présente pas à nous comme étant le produit de notre imagination personnelle ou collective, il faut bien, si l'on veut rendre justice à ces sentiments-là, remonter ailleurs qu'au moi ou à une collectivité quelconque. C'est ici, à la vérité, que Biran aurait dû faire intervenir un fait important : celui de la conscience morale. En effet, pour que la notion du bien ne puisse pas être assimilée au produit d'une sélection lente opérée dans le cours des âges, il faut que je perçoive en moi un sentiment m'obligeant à appeler bons ou mauvais certains actes, et cela indépendamment de mes vues personnelles. Ce sentiment d'obligation, une fois dégagé de tout élément étranger, peut alors, cas échéant, me contraindre à remonter jusqu'à Dieu même.

Nous ne rappelons ici que le nom de Kant; ce philosophe reconnaît que seul le contact du moi avec l'absolu peut produire en moi ce sentiment d'obligation : la seule

(1) *Journal intime*, 318.
(2) *Id.*, 262.

raison suffisante du fait de conscience morale est donc Dieu. Sans vouloir entrer dans plus de détails sur ce point, nous nous contenterons de relever avec M. Er. Naville qu'ici il y a une grande lacune dans la pensée de Biran, car chez lui la conscience morale disparaît le plus souvent derrière la conscience psychologique; elle n'est pas, il est vrai, totalement absente. Nous aurions seulement voulu que Biran appuyât davantage sur ce fait (qui semble plus que tout autre nous forcer de remonter jusqu'à Dieu) pour en trouver une explication suffisante.

Dans la métaphysique, Dieu se présentait, on s'en souvient, comme soutien du moi. En outre, nous avons constaté que la personnalité est un caractère nécessaire de l'absolu. Efface-t-on ce caractère-là, les termes de cause et d'effet garantis par « l'effort conscient,» fait primitif indéniable, disparaissent tous deux. Or, dans la morale, l'existence d'un Dieu personnel est aussi réclamée; voici, en effet, le raisonnement que tient notre philosophe : si le bien m'oblige, je ne puis expliquer ce sentiment d'obligation qu'en statuant la personnalité de cet absolu qui m'oblige. « Le panthéisme qui méconnaît ou nie la personnalité « pour réduire tout à l'idée collective et abstraite de subs- « tance exclut les unités par excellence, Dieu et le moi; « c'est la nullité absolue de religion comme de morale. « Le sentiment religieux disparaît du cœur de l'homme, « c'est la mort complète. »

Voilà donc une nouvelle rencontre de la divinité que Biran fait dans le domaine moral. En cela, Biran se rapproche de nouveau de Schleiermacher, car ce dernier nous dit que le sentiment de dépendance, faisant le fond de toutes les religions à des degrés plus ou moins élevés, ne peut pas s'expliquer par la dépendance dans laquelle

l'homme se trouve vis-à-vis du monde. Ce sentiment-là ne s'explique que si nous considérons l'absolu en tant que personnel : à l'égard d'une personnalité seule, nous pouvons éprouver un tel sentiment [1].

Telle est la seule preuve que Schleiermacher [2] conserve pour établir l'existence d'un Dieu personnel. Pour le philosophe allemand et le philosophe français, l'existence de Dieu devient un fait de certitude morale. Or, la reconnaissance de ce sentiment de dépendance est pour tous deux *la foi,* bien que Biran relève, à la vérité, plus que Schleiermacher, le rôle de la volonté dans la foi. Si Biran disait que l'existence de Dieu est un fait de certitude immédiate, Schleiermacher s'exprime d'une façon toute semblable : « Le dogmaticien, dit-il, n'a pas à prouver « tout d'abord l'existence de Dieu ; mais il doit supposer « une certitude immédiate, la foi, et n'a qu'à développer « le contenu de cette certitude-là [3]. » Mais il est un point sur lequel Schleiermacher diffère de Biran, ou pour mieux dire sur lequel il le complète. Ce sentiment de dépendance immédiate vis-à-vis de Dieu ne se sépare pas, nous dit Schleiermacher, de notre rapport à Christ notre rédempteur; c'est en face de la personne de Christ seule que le chrétien éprouve ce sentiment de dépendance d'une manière vraiment efficace [4], quelles que soient, au reste, les erreurs qu'il puisse y avoir dans la manière dont Schleiermacher se représente le fait chrétien de la rédemption. Si nous avons relevé ce point du système du philosophe et théologien allemand, c'était uniquement pour

(1) Schleiermacher, *Der christliche Glaube.* I, 185.
(2) Id., *ibid.*, 187.
(3) Id., *ibid.*, 191.
(4) Id., *ibid.*, II, 25-28.

montrer par analogie où aurait pu aboutir la ligne que Biran avait suivie, ligne qui ne se prolonge pas chez lui jusque dans l'enceinte du christianisme.

Ces diverses pensées que nous venons de rappeler se trouvent en partie dans l'écrit intitulé : *Fondements de morale et de religion*, écrit dans lequel est exposé tout au long la morale de la sympathie. Ce sont donc deux manières de voir qui ne vont pas ensemble et nous montrent clairement que l'auteur n'est pas encore arrivé à une conclusion définitive. Les deux points de vue très différents s'entre-choquent et sont, l'un en voie de disparaître, l'autre en voie de formation. Ce qui est en voie de disparaître, c'est la tendance à chercher le mobile et le but de la morale uniquement en l'homme ; ce qui est en voie de formation, c'est la tendance à rattacher l'homme à Dieu, la morale à la religion. Le journal intime est aussi d'un précieux secours pour cette période de la philosophie biranienne.

Dans cette période, que nous pourrions appeler une période de transition et qui va de 1818 à 1822 (1), Biran voit, au-delà de la morale de la sympathie et de la morale stoïcienne, une autre morale, car la volonté impuissante à accomplir le bien, ainsi que la conscience du devoir qui reste dans toute son absoluité poussent Biran à chercher un point d'appui hors de lui-même. L'homme ne se suffit pas à soi-même. *La morale de Biran arrive donc nécessairement à la religion*, qui, elle, prétend donner au cœur ce point d'appui, en le mettant dans une relation directe et spéciale avec Dieu. C'est bien là exactement la

(1) Nous ne prétendons pas toutefois donner à ces dates une grande rigueur, car la pensée de Biran oscille pendant toute la vie de ce philosophe sans arriver au repos.

pensée que Biran exprime lui-même. « Je suis plus enclin, « dit-il, depuis quelque temps, à chercher dans les notions « de l'être absolu, infini, immuable, ce point d'appui fixe « qui est devenu le besoin de mon esprit et de mon âme. « Les croyances religieuses et morales que la raison ne « fait pas, mais qui ont pour elle une base et des points « de départ nécessaires [1], se présentent comme mon seul « refuge, et je ne trouve de science vraie que là précisé- « ment où je ne voyais autrefois avec les philosophes que « des rêveries et des chimères [2]. »

Nous venons de l'entendre : la raison ne fait pas les croyances religieuses, mais celles-ci ont pour la raison « des points de départ nécessaires. » Nous avons donc ici la confirmation de ce que nous avons dit précédemment sur les emprunts que la philosophie fait à la religion, d'après Biran; car il est évident que ces postulats de la raison pure et de la raison pratique que nous avons relevés à diverses reprises sont ces points de départ nécessaires des croyances religieuses. L'homme se sent créé pour Dieu. La religion lui donne seule ce après quoi l'homme soupire : la communion avec Dieu ! Il est vrai que les philosophes regardent souvent les exigences du cœur comme non fondées et n'ayant droit à aucune considération de la part du philosophe. Si Bœllinger pose « le dilemme : « Ou bien nous voulons être chrétien par « l'intelligence, sinon nous ne voulons pas non plus l'être « par le cœur [3], » Biran, lui, aurait dit : « Ou bien nous voulons être philosophe par le cœur, sinon nous ne voulons pas non plus l'être par l'intelligence. »

(1) Comparer 19 septembre 1818, pages 262-263, du *Journal intime.*
(2) *Journal intime*, 246.
(3) *Das Princip der Causalitæt*, 123.

Nous avons vu Maine de Biran, dans le sentiment de son impuissance à accomplir le bien, réclamer le secours de Dieu. Pour nous rendre un compte exact de ces exigences du cœur qui poussent ainsi Biran à passer du domaine de la morale philosophique dans celui de la morale chrétienne, analysons de plus près les divers éléments de sa pensée.

Que peut faire l'homme remis à ses propres forces? Que peut faire Dieu en l'homme? Ces deux questions-là, Biran se les pose, non seulement une fois, mais pour ainsi dire à chaque page de son journal intime. Ces questions reviennent sous sa plume et se posent chaque jour à nouveau à lui dans la dernière phase de son développement philosophique et religieux. Car bien nous n'avons pas à faire avec un système composé à loisir dans le cabinet d'un savant, mais avec les problèmes qui se posent à l'homme dans la lutte journalière contre le mal. Ces questions-là se retrouveront sous la plume de Biran dans sa période de mysticisme, et c'est une des lignes qui conduisent en définitive Biran hors des spéculations mystiques, pour le faire arriver tout à la fin au vrai christianisme[1]. Mais n'anticipons pas. La question se pose souvent d'une manière poignante; c'est l'homme qui lutte contre les passions et cherche le repos. La liberté, remarque d'abord Biran, ne reste pas égale à elle-même, car les actes libres, en se répétant, deviennent des habitudes, et l'habitude dans l'accomplissement du mal devient un esclavage. Voilà ce que tout homme sincère, philosophe ou non, devra avouer.

Le christianisme se présente à l'homme et lui dit : « Abdique toute action personnelle, laisse agir la grâce. »

(1) Comparer page 70.

Mais, dit Biran, si le stoïcisme exalte trop la nature humaine, le christianisme, lui, ne méconnaît-il pas l'activité humaine dans ce qu'elle a de plus noble : la lutte de l'homme contre le mal ? Et d'abord, il est certain que le stoïcisme méconnaît la nature humaine [1] ; il ne suffit pas, ainsi que prétendaient Socrate, les stoïciens et chez les modernes Wolf, de connaître le bien pour le faire, ni même de vouloir faire le bien pour pouvoir le faire, ce qu'affirme en quelque mesure Kant. Il faut à l'homme un secours extérieur. D'autre part, Dieu a donné à l'homme une force propre par laquelle il se modifie jusqu'à un certain point [2]; mais jusqu'où l'activité de l'homme va-t-elle ? Quand l'activité de Dieu devient-elle nécessaire ? La pensée de Biran oscille pendant de longues années entre les diverses solutions possibles, sans arriver au repos [3]. Biran émet souvent l'idée qu'il y aurait lieu de faire un compromis. « L'homme, usant de sa liberté, « commencerait à opérer le bien, mais il ne pourrait s'at- « tacher constamment à Dieu ni s'élever à lui parfaitement « sans le secours d'une grâce spéciale que Dieu lui ac- « corderait comme récompense de ses propres efforts [4]. » Toutefois, Biran reconnaît que cette explication se heurte contre un fait d'expérience, car « ce qui rend, dit-il, la « question généralement insoluble, c'est ce fond tout « passif de notre être mixte dont le moi ne peut jamais « se séparer, quoi qu'il fasse. »

A côté du moi, il y a donc un fond de passivité; disons

(1) *Journal intime*, 215.
(2) *Id.*, 228.
(3) Comparer *Journal*, 228, 231, — 237, 258, 272, 274, 278, 281, 284, 285, 288, 306, 310, — 314, 324, 328, 337, 338, 345, 351.
(4) *Journal intime*, 278, 283.

mieux : d'hostilité, qui rend cette explication tentée illusoire. Les théories d'un Pélage ne prévaudront jamais contre les expériences d'un saint Augustin ! Pascal trouve ce fond d'hostilité dans le « moi » lui-même. Le moi est haïssable, dit-il ; le christianisme supprime en quelque sorte le moi humain. C'est ce qu'exprimait saint Paul en disant aux Philippiens : « Ce n'est plus moi qui vit, mais « Christ vit en moi. » Le moi s'efface, et pourtant cet effacement ne va pas jusqu'à l'annihilation du moi, puisque saint Paul dit : « Christ vit *en moi.* » Biran ne peut, pour sa part, se résoudre à ravaler tellement le moi, et par conséquent à exalter tellement le pouvoir divin ; il examine tour à tour toutes les solutions qui ont été proposées, et d'abord celle que donne le catholicisme.

« L'homme doit agir par lui-même, et la grâce lui est « donnée comme une récompense. » Telle est l'opinion de Thomas d'Aquin, le *doctor seraphicus* de l'Eglise catholique. Mais comment agir par soi-même, quand l'homme est enlacé dans les passions, et nous ajoutons : lorsqu'il se sent sous le coup d'une sentence de condamnation ? L'Eglise catholique n'a point de réponse : le désespoir de Luther au couvent d'Erfurt en fait foi. Puis Biran s'adresse aux mystiques : « L'homme, par une méditation soutenue, « s'élève jusqu'à Dieu (1). » Ainsi ont pensé et parlé les mystiques de tous les âges et de tous les pays. Mais toujours Biran retombe sur lui-même ; car, après avoir dit : « Le tout est de vouloir se diriger vers Dieu, et Dieu opère, » il en vient à faire l'expérience que ce vouloir lui-même lui fait souvent défaut. Cette volonté de se donner à Dieu, la foi, en un mot, Biran ne la trouve pas en lui.

Que faire ? Restait encore une solution possible : l'homme

(1) *Journal intime*, 351, 358.

ne peut-il pas en effet trouver l'équilibre de la vie morale de cette façon-ci : puisqu'il est avéré que les passions ont une telle puissance sur l'âme qu'aucun acte de volonté ne peut les chasser une fois qu'elles ont pris racine dans l'âme, la volonté humaine ne pourrait-elle pas tout au moins s'emparer d'une passion de nature supérieure pour combattre par ce moyen-là les passions d'ordre inférieur ? Descartes prétend effectivement dans son ouvrage : *Passiones animi*, que la passion la plus élevée, l'*admiratio*, doit dominer les passions de rang inférieur, telles que la haine, le désir, la tristesse, etc. Aristote, déjà, assignait à l'homme la tâche de faire prédominer les vertus dianoétiques sur celles d'un ordre inférieur. Mais Biran montre, avec infiniment de raison croyons-nous, que la force qui nous fait maîtriser les passions inférieures est alors organique et non morale. « La mesure de l'énergie « vraie est dans la résistance, et celle-ci, il est vrai, se « proportionne à la force de la passion. Ce n'est pas à la « passion, mais à la volonté ou à l'activité libre et morale « qu'appartiennent la force et la véritable énergie [1]. »

Toutes les solutions offertes par la philosophie se montrant illusoires, Biran se tourne donc nécessairement vers la religion. (Puisque des milliers d'hommes déclarent trouver là ce après quoi ils soupirent, le secours, il vaut bien la peine de s'arrêter et d'examiner.) Maine de Biran adoptera-t-il la doctrine de la grâce telle que l'enseignent Fénelon et Bossuet ? D'après ces grands docteurs de l'Eglise, Dieu tourne l'homme vers lui, indépendamment de toute volonté de l'homme. Biran, devant une telle solution, recule ; car admettre cela ne serait-ce pas méconnaître les droits de l'homme et même son caractère

(1) *Journal intime*, 345.

d'être moral, c'est-à-dire d'être libre de se donner ou non à Dieu? La doctrine d'après laquelle Dieu agit en l'homme sans le concours de ce dernier et celle d'après laquelle l'homme aurait encore un minimum de force le rendant capable de se tourner vers Dieu sont donc rejetées toutes deux également par Biran. Aussi, ne trouvant pas une solution satisfaisante et ne voulant pas admettre une explication qui fausserait les données fournies par son expérience intime et journalière, il s'abstient de conclure et écrit dans son journal intime, à la date du 27 décembre 1821 : « Nous nous cherchons sans nous retrouver. » N'était-ce pas là ce que disait bien des siècles avant lui le viel Héraclite, alors que, résumant sa vie, il s'écriait : « Je me suis cherché moi-même et je ne me suis point trouvé. »

Biran arrive donc à l'assurance que Dieu seul peut subvenir à la faiblesse de l'homme et lui donner une volonté énergique, capable de réaliser le bien; mais il ne parvient pas à déterminer dans quel rapport se trouvent la volonté divine et la volonté humaine. Et cependant, s'il n'arrive pas à une solution qui le satisfasse, il pose toutefois mieux la question, à mesure qu'il l'étudie et qu'il apprend à se mieux connaître; cela est déjà un grand point. Il reconnaît que l'âme, par ses désirs et en vertu de sa partie intellectuelle, tend à s'unir à Dieu, tandis qu'en vertu de sa partie sensitive ou animale elle tend à s'unir avec le corps (1). La question est donc celle-ci : « Dépent-il de l'âme de passer par sa propre force de l'état inférieur à l'état supérieur, de placer ainsi le siège de ses affections les plus chères en Dieu et non plus dans le monde ou en elle-même ? »

(1) *Journal intime*, 358.

Quant à nous, nous poserions plutôt la question en disant : « Dépent-il du moi de se renier soi-même pour accepter la volonté divine ? » Biran constate avec une évidence qui va toujours grandissant deux faits qui sont comme les deux pôles entre lesquels devra se trouver la réponse définitive. D'une part, l'homme, par toute une partie de son être, soupire après l'affranchissement des passions de l'ordre inférieur; d'autre part, la volonté reste captive. La liberté est liée par les passions. Comment, dès lors, vouloir se retourner résolument vers Dieu ? Comment pouvoir le vouloir ? . . . . .

Pour qui reconnaîtra ces faits-là comme vrais, non en vertu d'une théorie quelconque, mais en vertu de son expérience personnelle, et pour qui admettra en même temps la réalité de l'action divine au-dedans de lui, il ne restera, nous semble-t-il, qu'une conclusion possible : c'est que Dieu produit en nous le désir véritable et profond de nous tourner vers lui et qu'il nous donne en même temps le pouvoir de nous séparer du mal et de nous donner à lui; toutefois, l'homme reste libre de refuser cette force divine qui le mettrait à même de rompre avec le mal. Biran semble ignorer cette conclusion-là; il a peur qu'en donnant à Dieu la priorité d'action, on ne tombe dans la théorie de la grâce absolue de Malebranche, d'après laquelle Dieu fait tout en l'homme, et l'activité de l'homme n'est en définitive qu'une prolongation de celle de Dieu. C'est donc bien par un point d'interrogation que Biran termine cette longue recherche qui fut celle de sa vie. Après avoir dit que la foi est le produit des œuvres (1), il laisse ensuite la question en suspens (2). « La

(1) *Journal intime*, 363

(2) *Id.*, 369.

« foi vient-elle de certaines conditions de réceptivité, ou « bien y a-t-il une action divine exercée par l'esprit divin « qui souffle où il veut? C'est à bien s'assurer de la réalité « de l'une ou de l'autre de ces causes de sentiments mys- « tiques, que consiste selon moi le plus grand et le plus « difficile problème de la science de l'homme [1]. » Dans l'exposé de cette question, nous avons passé, on s'en est aperçu, du point de vue philosophique au point de vue religieux et chrétien, à partir de l'instant où Biran considère les expériences de la grâce comme provenant d'un facteur divin. Toutefois, il laisse les philosophes libres de méconnaître la provenance divine de ces états d'âme et de ne retenir que le phénomène subjectif.

Mais toujours est-il que le philosophe ne pourra jamais contester au chrétien ses sentiments, ses impressions : *la seule question sera donc de savoir si toutes ces explications sont suffisantes qui tendraient à faire des états de l'âme du chrétien le résultat de telles dispositions intellectuelles, spontanées, et des efforts que nous faisons ou des moyens indirects que nous prenons pour nous donner ces dispositions.* Le chrétien, lui, a la conscience intime que l'action d'un facteur divin seule explique ce changement par lequel il a passé, car d'esclave de ses passions qu'il était il est devenu libre; mais, cette certitude-là, il ne peut assurément pas la communiquer à d'autres personnes qui n'ont pas fait la même expérience et n'ont pas ressenti en elles la puissance de l'esprit de Dieu [2]. Biran ne méconnaît nullement la chose, ainsi que nous l'avons vu précédemment (page 13).

(1) *Journal intime*, 370, 379.
(2) *Id.*, 379.

Ajoutons maintenant quelques mots sur la solution que Biran aurait dû donner, à notre avis, à la question : « Comment Dieu agit-il en nous? Est-ce sans notre concours ou ne fait-il que d'augmenter les forces humaines, ou enfin agit-il de quelque autre façon? » Biran a relevé les deux côtés du problème, tous deux vrais, mais qui ont l'air de former une antinomie irréductible. Nous appelons liberté, d'une manière toute générale, l'indépendance à l'égard de la loi de causalité. Je suis libre lorsque j'agis sans être poussé par un autre mobile que par ma volonté d'agir; d'autre part, dans le domaine du savoir, la liberté doit être niée. Toute connaissance acquise me détermine toujours à agir d'une certaine façon; aussi Kant, le grand philosophe de la liberté, a-t-il reconnu qu'une certaine antinomie se trouve dans le problème de la liberté. A cette première antinomie vient s'en joindre une seconde. La liberté consistant dans l'indépendance à l'égard de la loi de causalité n'existe pas également à tous les instants de mon existence, car un acte accompli librement plusieurs fois devient, par sa répétition elle-même, un acte que nous accomplissons nécessairement. Cet acte devient ainsi une passion, c'est-à-dire qu'il passe en un état que nous subissons, bien que nous nous sentions toujours responsables de cet acte qui a donné naissance à cette passion ; la parole « tu dois » retentit toujours dans notre conscience, bien que le pouvoir ne soit plus à notre disposition.

Or, nous croyons avec plusieurs moralistes chrétiens, tels que Harlès, Thomasius, Franck, que le christianisme résout cette antinomie, car la liberté par le moyen de laquelle l'homme se tourne résolument vers Dieu est elle-même un don de Dieu. Cette liberté-là, il est vrai, est autre que cette liberté illusoire qui consisterait dans un

indépendance toujours égale à elle-même vis-à-vis de la loi de causalité; cette liberté, au contraire, se trouve dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, accomplissement qui nous est rendu possible par la grâce divine venant en nous. Nous croyons pouvoir affirmer la chose sans tomber aucunement pour cela dans le prédestinatianisme, car l'*homme reste libre de repousser cette liberté d'un ordre supérieur qui lui est offerte;* mais une fois que Dieu nous a ainsi offert la liberté et qu'Il nous a dit : « Lève toi et marche, » en mettant en même temps à notre disposition la force, par le moyen de laquelle nous pouvons nous lever et marcher, notre responsabilité se trouve alors de beaucoup augmentée par le fait que cette liberté mise ainsi à notre disposition par Dieu nous rend capables, si nous le voulons, de renoncer au mal et de faire le bien (1).

Il est pourtant tout un côté de cette question que Biran n'a pas traité : D'où vient, en effet, que l'homme livré à lui-même ne peut jamais subordonner « son moi » à Dieu? D'où vient que l'homme est toujours impuissant à réaliser ce qu'il discerne comme étant son devoir? Ici, Maine de Biran ne donne aucune réponse. Kant a été forcé d'ad-

(1) M. Charles Secrétan s'exprime sur ce sujet de la manière suivante: « Le premier effet de la grâce étant une création nouvelle, l'homme « trouve en lui-même deux principes d'action, deux volontés. La volonté « première déjà pervertie, principe d'égoïsme ou de mal, déterminée « dans sa direction par un acte irrévocable; elle prend le caractère de « nature ou de nécessité. La volonté encore indéterminée produite par « le grâce. Voilà le point de départ. La restauration est accomplie lors- « que la volonté née de la grâce s'étant déterminée dans le sens du bien « s'est assimilée la première en lui faisant abandonner sa position acci- « dentelle et maladive. Alors la créature se trouve une en elle-même et « une avec Dieu. Voilà le but. (*Philosophie de la liberté*, p. 182, 183, 1re édition, 1849.)

mettre, pour expliquer le fait, qu'il y a en l'homme ce qu'il appelle « un mal radical. » Le philosophe français qui parle quelquefois d'une « nature viciée » aurait dû se se demander si l'hypothèse d'une première chûte de l'humanité, empruntée au récit biblique de la Genèse, n'explique pas à elle seule cet état de souillure et d'impuissance morale dans lequel l'homme se trouve dès les premières années dans lesquelles il a conscience de lui-même; c'est en partant de cette hypothèse, croyons-nous, que l'on trouverait seulement et pleinement la solution des antinomies que présente le problème de la liberté [1].

Sans vouloir entrer ici dans l'étude de toute cette question, nous nous contenterons de rappeler combien les études qu'on vient de faire de toutes parts sur l'*hérédité*, ainsi que les données récentes de la statistique dans le domaine de la morale semblent faire briller d'un nouvel éclat cette vieille idée biblique de la *solidarité* humaine dans le mal. Le problème a paru même si difficile aux philosophes modernes, que Schopenhauer et Hartmann vont jusqu'à admettre une volonté inconsciente qui agit derrière l'action consciente des individus; cet inconscient-là, ils vont jusqu'à le personnifier ! A choisir entre une mythologie de l'Inconscient et une hypothèse que viennent confirmer tant de faits physiologiques, ainsi que le témoignage de la conscience elle-même [2], nous n'hésitons

(1) Voir pour l'étude de cette question *le Problème du mal* par Er. Naville.

(2) Nous disons en effet : le témoignage de la conscience, car j'ai — dans ce cas-ci chacun ne peut parler directement que pour soi — le sentiment d'avoir été enveloppé et sollicité par le mal dès les premières années où j'ai eu conscience de moi-même, j'ai de plus la certitude, non pas immédiate il est vrai, que tous ceux qui m'entourent sont dans le même cas que moi; ainsi, d'un côté je me sens responsable du mal que j'ai commis, de l'autre côté je ne m'en sens pas l'auteur unique.

pas un instant. D'une part il y a, disons-nous, solidarité dans le mal au point de vue moral, et hérédité au point de vue psychologique; d'autre part, il y a spontanéité ou innéité. En effet, nous voyons constamment apparaître, dans l'histoire, des grands hommes dans des familles où nous n'aurions pas été en droit de les attendre, selon les lois de l'hérédité. Ne serait-ce pas que l'homme possède aussi une spontanéité innovatrice qu'on a appelée du nom d'innéité? Car le propre de tous les génies, c'est bien de créer un nouvel idéal, et l'histoire de tous les génies ne procédant aucunement de leurs ancêtres ne nous parle-t-elle pas bien haut de cette faculté sublime donnée à quelques hommes? S'il s'est trouvé des psychologues pour prétendre que ce sont les circonstances seules et le milieu qui ont formé un Luther, s'il s'est trouvé des historiens pour considérer le seizième siècle comme un océan d'idées et d'aspirations duquel s'élèveraient quelques vagues plus hautes et plus phosphorescentes — un Luther, un saint François de Sales — qui prétendra que le dix-septième siècle à lui seul a produit un Galilée? Ne dépassait-il pas bien plutôt son siècle? Or, nous admettons que Jésus-Christ n'a en aucune façon été produit par son siècle, et c'est lui qui nous communique cette innéité d'un ordre supérieur en vertu de laquelle nous pouvons recommencer à nouveau notre carrière morale. « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature [1]. » Hérédité et innéité, spontanéité et solidarité, ces grandes lois se vérifient dans la morale du christianisme.

Maine de Biran, avons nous dit, arrive nécessairement

(1) *II Corinthiens*, v, 17.

au christianisme; il devait donc se poser la question fondamentale : celle de l'œuvre du Christ et de la révélation historique. Et cependant, chose étrange, fait remarquer avec infiniment de raison M. Er. Naville (*Vie de Biran*, page 93), « sa religion repose presque unique« ment sur les expériences intérieures, sans aucun élément « objectif. » Ce n'est guère que dans les dernières lignes du *Journal intime* que nous lisons des paroles telles que celles-ci : « Le stoïcien est seul ou avec sa conscience « de force propre qui le trompe, le chrétien ne marche « qu'en présence de Dieu et avec Dieu *par le médiateur* qu'il a pris pour guide de sa vie présente et future [1]. » Ici seulement, Biran nous semble être arrivé au sein de la religion chrétienne prise comme un fait historique et divin; car accepter Christ pour médiateur entre Dieu et nous, c'est bien saisir le point central du christianisme; mais nous ne sommes pas encore arrivés à ce terme de la pensée de Biran. Nous arrivons plutôt, en suivant le développement de cette pensée, à un moment où Biran, sans entrer comme on aurait pu s'y attendre dans le sein de la religion chrétienne, penche de plus en plus vers une tendance mystique fâcheuse. La vraie philosophie, trouve-t-il toujours, doit considérer le moi dans son rapport avec Dieu; or, passant à côté de la révélation historique, ignorant trop souvent la conscience morale, il ne peut plus suivre qu'une voie, celle du subjectivisme absolu et sans contrôle. Il admet alors que l'homme en se soumettant à l'action de la grâce et en se plaçant sous le pouvoir de la divinité, par la prière, éprouve par là même des sensations d'un ordre particulier qu'il est impossible au philosophe de lui contester. C'est donc

(1) Page 387.

à des sentiments d'un ordre mystique que Biran fait appel. Aussi bien, sa pensée erre-t-elle de nouveau, semblable à l'aiguille aimantée qui a perdu sa direction normale. Après avoir affirmé que « tout ce que nous sentons « en nous-mêmes comme indépendant de notre action « passée ou présente, nous pouvons l'attribuer à Dieu, » Biran, retenu par un dernier doute, dit : « Mais il est « encore permis à ceux qui cherchent à tout expliquer « par des causes naturelles de demander si la mysticité n'a pas ses illusions [1]. » Biran avait affirmé qu'il est impossible au philosophe de nier les effets de la grâce ; peu après il revient sur la question, met de nouveau en doute ce qu'il avait affirmé et se demande : « La cause (du changement du moi) est-elle purement subjective ou non ? « C'est là, dit-il, le plus grand et le plus difficile des pro- « blèmes de l'homme. » Quant à nous, voici comment nous formulerions plutôt cette question : « Le changement produit chez le chrétien par la conversion peut-il s'expliquer par l'action de la volonté humaine seule ou bien ce changement-là n'est-il pas la preuve irrécusable que Dieu par son esprit a agi dans l'homme ? »

A ce moment-là, pendant les années 1821 et 1822, Biran perd la marche assurée qu'il avait eue jusqu'alors. Divers points de vue se présentent à lui et le sollicitent également. Se décidera-t-il complètement pour la morale du christianisme ? Se livrera-t-il à son action ? Peut-on faire rentrer les expériences de la grâce dans le domaine des faits indéniables ? Peut-on enfin conclure des effets de la grâce à leur réalité objective et à leur origine divine ? La philosophie et la religion qu'il avait séparées dans sa pensée d'une façon parfaitement juste se confondent de

(1) *Journal intime*, 258.

nouveau peu à peu à ses yeux, et, après bien des tâtonnements il arrive à formuler son « système des trois vies » et sa « morale de l'amour, » qui constituent à plusieurs égards un recul de la pensée de Biran et un affaiblissement de celle-ci. Toutefois, ne nous hâtons pas de condamner. Il se peut que si l'auteur eût vécu quelques années de plus, il aurait modifié ce système (qui n'était encore qu'une ébauche), et que le cours de sa pensée, semblable à celui de certains fleuves, n'aurait fait que se troubler un instant pour reprendre ensuite toute sa transparence et sa pureté, après avoir déposé les matériaux inutiles.

## II

### MORALE DE L'AMOUR

La pensée de Biran se fixe donc encore une nouvelle fois dans ce qu'on est convenu d'appéler sa « théorie des trois vies » que notre philosophe développe dans ses *Nouveaux essais d'anthropologie*[1]. Biran affirme « qu'après « tant de points vue et de faces diverses sous lesquelles « s'est présenté à lui-même l'homme intérieur, il ne peut « qu'admettre l'existence de plusieurs systèmes de la « science complète de l'homme, systèmes qui se faussent « lorsque chacun d'eux est présenté à l'exclusion des au- « tres, car d'une part l'homme est un être organique « semblable aux autres êtres vivant de sensations, d'autre « part il peut atteindre au monde supérieur des réalités « invisibles[2]. » Il distingue donc trois vies embrassant tous les modes actifs et passifs de notre existence, quoiqu'il

(1) Edition Naville, t. III.
(2) *Nouveaux essais*, 356.

n'y ait en réalité qu'un seul homme psychologique, c'est-à-dire un seul moi. La première de ces vies est la *vie animale* ou vie organique, celle des sensations et des modes passifs. Vient ensuite le *vie de l'homme* sentant et pensant, « soumis aux passions de la vie animale et en « même temps libre d'agir par sa propre force et, en vertu « de cette force morale seule, personne morale. » Enfin, la troisième vie, celle que, d'après l'expression de Biran lui-même, la philosophie a cru devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, est la *vie de l'esprit*. « Elle « comprend les faits de la vie spirituelle tels qu'ils sont « indiqués dans le premier et le plus beau des livres de « philosophie, dans les paroles de Jésus-Christ. » Nous verrons plus tard jusqu'à quel point cette dernière assertion est vraie. Les facultés de cette troisième vie sont encore les facultés de l'homme, mais considérées comme *réceptives*, capables de recevoir une influence supérieure à l'homme, « mais non étrangère à sa nature la plus éle- « vée [1]; cette vie-là, pour Biran, vient « aussi se résoudre dans des faits d'observation. »

Le père Gratry développera plus tard la même pensée en disant : « L'esprit humain développé doit pénétrer le « monde des corps, en connaître les lois. Mais il doit, en « même temps, se soumettre à Dieu, non plus de cette « soumission nécessaire à son développement propre, « mais de cette autre soumission plus profonde, qui dé- « veloppe en lui la lumière de Dieu même [2]. »

Ce point de vue des trois vies n'est assurément pas sans antécédents. Saint Paul et saint Augustin parlaient déjà de « deux moi, » l'un charnel, l'autre spirituel ; mais le

(1) *Nouveaux essais*, 357.
(2) A. Gratry : *les Sources*, p. 188.

grand apôtre et l'illustre théologien ne regardent pas ces deux moi comme existant tous deux réellement ; s'ils s'expriment de la sorte c'est, nous semble-t-il du moins, par métaphore. Biran, lui, parle au sens propre en se plaçant au point de vue de l'expérience humaine : il constate d'une part chez l'homme un organisme avec ses désirs et ses instincts charnels (Lamettrie ne voit en l'homme rien au-delà de ces instincts-là) ; mais Biran remarque d'autre part avec Pascal que les hommes qui s'abandonnent le plus complétement à la vie animale sont encore tourmentés par des besoins d'une autre nature qui les agitent et les inquiètent.

C'est qu'il y a dans l'homme un second élément, « la vie de l'homme propre. » Au-dessus des désirs et des instincts naturels, nous entendons les cris de la conscience s'insurgeant contre les désordres de la vie animale. A ce moment-là, la morale de Marc-Aurèle ou celle de Kant se présente à nous ; l'homme peut et doit lutter contre les éléments inférieurs de sa nature, dit le premier ; l'homme doit obéir à la loi morale, dit le second. « Le stoïcisme, « réplique Biran, nous montre tout ce qu'il y a de plus « élevé dans la vie active, mais il fait abstraction de la « vie animale [1], comme il méconnait tout ce qui tient « de l'esprit [2]. » Lorsque les passions ont planté leurs racines dans le cœur humain, l'individu ne peut plus alors se modifier lui-même ; pour se tirer de l'abîme, il lui faut un point d'appui supérieur. Dans la vie de l'esprit, la volonté impuissante s'abandonne enfin à la grâce et trouve alors la force qui lui manquait. Mais comment cette troisième vie peut-elle se greffer sur les deux autres ? Pour

(1) Comparer *Journal*, 288.
(2) *Journal intime*, 351.

résoudre la question, remarquons que nous n'avons pas dans cette vie-là une nouvelle faculté qui viendrait s'ajouter du dehors aux autres existantes ; car, nous dit Biran, le germe de cette vie de l'esprit se trouve toujours au fond de la nature humaine [1]. Cherchant à prouver l'existence de cette troisième vie, Biran fait appel au sentiment individuel; il prétend que cette communication de l'esprit est un fait psychologique et non pas de foi seulement [2]; aussi annonce-t-il l'intention de faire une psychologie chrétienne, et cependant ces traits éloignent bien plutôt Biran du vrai christianisme et le font tomber dans le mysticisme.

Cette théorie des trois vies, quelquefois fort bien présentée [3], d'autres fois étrange, prête assurément, comme toute explication qui n'a pas une forte empreinte d'unité, le flanc à une foule de critiques faciles à formuler ; toutefois, si l'on admet avec Biran lui-même [4] que ces vies peuvent être simultanées et non successives, le système devient par là plus compréhensible; nous devons cependant avouer que Biran présente lui-même, presque constamment, en dépit de son assertion relevée ci-dessus, ces trois vies comme successives, ce qui correspondrait, à la vérité, passablement au développement de sa propre pensée. On l'a déjà fait remarquer : la « vie animale » correspondrait à la première période de la philosophie de Biran, alors qu'il était disciple de la philosophie sensualiste de Condillac; la « vie de l'homme » correspondrait à la phase dans laquelle Biran esquisse sa

(1) *Journal intime*, 384.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, 375, 332, 333, etc.
(4) *Nouveaux essais d'anthropologie*, 529.

morale de la sympathie, puis se rapproche du stoïcisme; enfin, la « vie de l'esprit » correspondrait à la période dans laquelle Biran, tout en se rapprochant du christianisme, arrive à sa philosophie mystique de « l'esprit-amour. »

Examinons de plus près le principe de cette troisième vie. C'est, nous l'avons constaté, la notion de Dieu que Biran regarde comme étant le seul soutien possible de la morale; mais comment connaître la volonté de Dieu? Biran laisse dans l'ombre la notion de la conscience morale que plusieurs philosophes, ainsi Epictète et Sénèque, ont prise pour le reflet de la voix de Dieu en l'homme. Il résulte de cet oubli-là de la conscience morale que le sentiment de la culpabilité fait place à celui de la faiblesse de l'homme. Laissant de côté la conscience ou du moins la laissant dans l'ombre, Biran s'adressera-t-il à la religion? Il nous dit : « oui [1] » et cependant, en réalité, c'est à des sentiments tout subjectifs que s'en tient notre philosophe; qu'on ne s'étonne donc pas si, négligeant ces deux facteurs, celui de la conscience et de la religion, il fait un écart considérable de la route dans laquelle il semblait devoir entrer. L'« esprit-amour » devient le principe de la vie de l'esprit; inconsciemment sans doute, Biran se rapproche des mystiques du moyen-âge. La tâche de l'homme, dit-il, est de s'affranchir des objets sensibles [2]; le mal consiste dans l'attachement aux objets sensuels, aussi faut-il que l'âme se détache des sens « qui ne saisissent que des fantômes, » et nous fasse trouver Dieu, raison suprême, par des moyens « antisensuels [3]. » L'activité de l'homme consistera à demander l'« esprit-amour »

(1) *Nouveaux essais*, 325.
(2) *Journal intime*, 384.
(3) *Id.*, 369.

qui s'obtient surtout par la contemplation, par une méditation soutenue, laquelle n'est elle-même que l'exercice de l'activité intellectuelle dans toute son énergie, et enfin par la prière [1]. En usant de ces divers moyens, l'âme reçoit ainsi l'esprit-amour par lequel l'homme parvient alors à s'affranchir des liens de la personnalité; dans l'état d'élévation le plus haut, l'âme perd le sentiment de sa personnalité [2]. C'est là ce qu'il appelle « la vie mystique, « le plus haut degré où puisse atteindre l'âme humaine « en s'identifiant autant qu'il est en elle avec son objet « suprême [3]. »

Cette courte esquisse de la pensée de Biran suffit à nous montrer que ce philosophe s'est rapproché des pensées du mysticisme du moyen-âge, car cette conception de l'esprit-amour diffère sur plusieurs points du christianisme véritable : ainsi, pour Luther et Calvin, comme pour saint Augustin et saint Paul, le mal réside dans la révolte à la volonté de Dieu (c'est là le péché) et non dans la prédominance des instincts de nature inférieure, sur ceux d'un ordre plus élevé; en outre, dans le christianisme, le Saint-Esprit, s'appliquant à faire vivre dans le cœur du fidèle le Christ de l'histoire, est un principe régénérateur *(Erlœsung-princip)*; chez Maine de Biran, au contraire, l'esprit est plutôt conçu comme un principe cosmique *(Weltprincip)*, car l'esprit ou le *logos* devient ici la conscience que l'humanité a de sa divinité; c'est donc au fond le fini qui se reconnaît un avec l'infini. Nous touchons ici au panthéisme. En effet, la notion du Dieu personnel semble ici faire place à celle d'une raison

(1) *Journal intime*, 385.
(2) *Nouveaux essais*, 516.
(3) *Id.*, 521, 530, 549.

suprême et universelle[1] qui se manifeste à l'homme par la raison (le *logos*) et l'amour; la raison — c'est Biran qui parle — est une manifestation inférieure de Dieu en l'homme et correspond au *logos* de la philosophie grecque[2]; c'est donc la manifestation de la raison universelle en l'homme[3]. Dans l'âme, notre philosophe distingue une partie sensible et une partie intellectuelle; en vertu de sa nature sensitive, l'âme tend à l'union avec le corps (vie animale), tandis que grâce à sa nature intellectuelle (raison, *logos*) elle tend à l'union avec Dieu[4]; par sa partie intellectuelle l'âme est par conséquent un principe divin qui dans la troisième vie retourne à la source d'où elle est émanée[5]. Maine de Biran reconnaît lui-même la parenté d'esprit qu'il y a entre son système et celui des philosophes grecs, ainsi que celui de. . . . Lao-Zeu, le philosophe chinois! La raison qui est la manifestation de la divinité *(Deus in nobis)* peut s'élever jusqu'à la contemplation de Dieu; c'est par elle que les philosophes de l'antiquité « ont trouvé la véritable religion dans « les profondeurs de l'âme[6]. »

Biran donne donc la main aux spéculations mystiques du néo-platonisme (au reste, plusieurs pères de l'Eglise ont fait jouer un rôle tout semblable au *logos*, tel Justin,

(1) *Journal intime*, 369.

(2) Nous croyons que sur ce point Biran était mal renseigné, car le *logos* dans la philosophie grecque est loin d'avoir le rôle que Biran veut bien lui faire jouer.

(3) Comparer les notes sur l'évangile selon saint Jean, édition Naville, III, 285-320.

(4) *Anthropologie*, 540.

(5) *Journal intime*, 350, 329.

(6) Cette remarque se trouve dans une époque de beaucoup antérieure à celle que nous étudions, ce qui nous montre que ce mysticisme avait de profondes racines dans la pensée de Biran.

martyr). A cette raison (*logos*-Tao) doit s'ajouter la manifestation supérieure de l'esprit[1] par laquelle l'homme reçoit l'esprit-amour et s'unit ou plutôt se confond avec l'absolu. Avant tout, la philosophie biranienne à cette époque emprunte plusieurs de ses traits à la philosophie mystique et naturaliste tout à la fois du commencement de l'époque de la pensée moderne. Van Helmont lui suscita le premier l'idée de ses trois vies, et l'esprit dont parle Biran n'est pas sans ressemblance avec le principe vivant (Archeus) dont parlait celui qui fut le maître de Van Helmont : Paracels. Si Schelling a pu beaucoup emprunter à Jacob Bœhme, le philosophe-cordonnier de Gœrlitz, et Spinosa à Giordano Bruno, ne nous étonnons pas de voir Biran à son tour chercher quelques inspirations chez Van Helmont; au reste, un certain ecclectisme se remarque toujours chez Biran[2].

Nous l'avons dit, cette période que nous venons d'étudier constitue un déclin ou du moins une éclipse de la pensée puissante, toujours profonde, sinon toujours limpide, du philosophe de Bergerac; il est néanmoins dans cette période un point sur lequel nous ne pouvons que donner notre plein assentiment : nous voulons parler de la relation entre la connaissance et la foi. Biran ne s'est assurément pas inspiré directement des mystiques du

(1) *Anthropologie*, 536.

(2) Dans le christianisme de saint Paul et de saint Jean comme dans la philosophie de Biran ou de Schelling, l'esprit est bien le lien entre l'absolu et l'homme; lui seul rend l'absolu, de transcendant qu'il était, immanent en l'homme; mais le tort de Biran, de Schelling, de Schleiermacher, de Kaftan, etc., c'est de confondre ces deux faits, dont l'un, le fait religieux, est libre, tandis que l'autre est nécessaire : dans le christianisme le Saint-Esprit est un *Heilsprincip*, dans la philosophie l'esprit est un *Weltprincip*.

moyen-âge, sauf de Van Helmont et Paracels : c'est plutôt une parenté naturelle d'esprit et de cœur qui l'unit à ceux-ci, de telle sorte qu'en lisant l'*Imitation de Jésus-Christ*, Biran reconnaissait là ses propres expériences, ses propres aspirations.

Si de nos jours on voit une levée de boucliers terrible contre la religion, ne serait-ce pas, pour une petite part assurément, parce que les défenseurs du christianisme luttent trop souvent avec les armes de la scolastique : celles d'un Anselme ou d'un Thomas d'Aquin ? Or, ne pourrions-nous pas aller, à notre tour, à l'école de ceux qui ont combattu victorieusement la scolastique, il y a déjà plusieurs siècles ? C'est bien à l'école des mystiques du moyen-âge, car c'est d'eux que nous voulons parler, que sont allés les réformateurs, Luther avant tout. N'est-ce pas maître Eckardt et Tauler qui ont été sur plusieurs points les maîtres de Luther[1] ? *Tantum Deus cognoscitur quantum amatur :* la connaissance donnée dans la foi, dans l'amour, dans la pratique du bien, telle était la devise de Hugues de Saint-Victor ; c'était aussi là toute la théorie de Biran, comme c'était celle de saint Augustin, le plus grand des théologiens du christianisme. « La vraie lumière est connue de tout ce qui sait « connaître la vérité, et ce qui la connaît, connaît l'éter- « nité, et c'est par la charité qu'on la connaît (*Cité de* « *Dieu*). » Après avoir cité ces paroles de saint Augustin, Biran dit que toute morale comme toute religion commence par l'amour, qu'il ne peut y avoir de connaissance

(1) Nous n'avons garde toutefois d'enlever quoi que ce soit à ce que nous avons dit précédemment de la spontanéité du génie religieux de Luther, tout comme notre éloge de la mystique du moyen-âge ne s'étend guère au-delà du point spécial relevé ici.

du vrai, du bon, du juste, du devoir, du beau sans amour de ce bon, de ce juste, de ce devoir et de ce beau. Si tout cela est du mysticisme, ainsi que le prétend Ritschl, nous aurons soin de conserver avec saint Augustin, avec Biran ce mysticisme-là dans notre religion, et nous avouons que pour qui ne croit pas à ce mysticisme-là, à l'union personnelle et réelle de l'âme à Dieu, s'opérant par l'amour, la religion, doit être en effet un phénomène purement subjectif de l'esprit humain à enregistrer avec d'autres dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

Un des plus grands mérites de Biran est d'avoir établi les bases d'une philosophie chrétienne, et ce qui fera peut-être le caractère unique de cette philosophie-là c'est qu'elle n'est pas une apologie déguisée du christianisme. Il ne fait pas, à l'instar de Descartes, tout d'abord table rase de la foi en Dieu, pour retourner ensuite en partie et par une voie détournée aux anciennes traditions scolastiques; ce reproche, qui ne serait pas sans fondement à l'égard de Descartes, ne peut pas s'appliquer à coup sûr à Biran. Si ce dernier arrive bien au christianisme, s'il trouve Dieu, c'est qu'il avait cherché bien réellement; s'il arrive à Dieu, c'est ainsi qu'il le dit quelque part.... pur bonheur. Saint Augustin commence ses confessions par ces mots : *Tu nos ad te fecisti;* voilà bien ce que, d'après Biran, la philosophie est amenée à reconnaître; la raison réclame Dieu ainsi que la volonté et le sentiment; l'homme séparé de Dieu est condamné à chercher l'énigme de son existence. Dieu, postulat de la raison pure et de la raison pratique; Dieu, soutien de la métaphysique et de la morale : voilà résumée en quelques mots toute la philosophie biranienne. Certes, il est vrai de dire que toutes les lignes de cette philosophie convergent vers ce seul nom :

Dieu, et ne trouvent qu'en lui leur point d'appui inébranlable ; c'est donc avec raison, nous a-t-il paru, que Biran, malgré les écarts de sa pensée, s'appelle un philosophe chrétien, et nous avons été heureux de voir en lui la philosophie et la religion, ces deux sœurs rivales, se donner la main.



# APPENDICE

---

## LA RELIGION

Puisque la morale de Biran aboutit au christianisme, il sera bon, pour compléter l'étude que nous venons de faire, de déterminer en peu de mots les caractères de la religion tels que les relève Maine de Biran ; ce que nous rechercherons ici, ce sera quels sont les caractères de la religion qui engagent ce philosophe à la prendre pour un fait *objectif* et *divin*.

Maine de Biran affirme que pour connaître le christianisme dans son objectivité, en tant que religion revélée et divine; la raison ne suffit pas et ne suffira jamais. Il faut, dit-il, la foi, car l'être tout entier est ici en question, et c'est le cœur, centre de la personnalité, qui seul peut saisir la vérité objective du christianisme. Dans sa conception du christianisme, il se sépare donc absolument de la tendance qui s'est fait jour avec Kant et Schelling et s'est accentuée dans le « néo-kantisme. » Les néo-kantiens, en effet, cherchent d'abord à déterminer l'essence de la religion en comparant les diverses religions entre elles; ils déterminent ensuite, par comparaison, ce qui dans le christianisme a une valeur réelle, éternelle, et ce qui peut être rejeté. Il est naturel que la *philosophie de*

*la religion* rencontrant dans le champ de ses investigations la religion chrétienne à côté des religions boudhiste, mahométane, etc., cherche à juger la religion chrétienne par ce moyen-là; mais autant il est certain que la philosophie de la religion doit suivre cette méthode, aussi certain est-il pour nous que la *religion chrétienne*, elle, ne doit pas se soumettre à cette méthode-là lorsqu'elle veut se rendre compte des objets de sa foi. Toutes les tentatives que l'on fait de nos jours pour se rendre maître de la religion chrétienne par le moyen des procédés philosophiques ne peuvent aboutir logiquement qu'à démontrer le fondement subjectif de la religion ; Biran s'était parfaitement rendu compte de la chose pendant un certain temps (voir page 13). C'est en vain que Kant ou Ritschl dira : « Ici la connaissance cesse et la foi commence. » Toute recherche métaphysique étant dès lors interdite, il devient impossible de s'enquérir de la valeur objective des réalités de la foi; rien ne nous garantit donc de l'objectivité des faits divins. Aussi comprenons-nous qu'en s'en tenant au point de vue de l'intelligence pure, Bœllinger puisse s'écrier : « Comment la foi peut-elle « savoir si elle n'est pas de la superstition [1] ? » Il faut donc asseoir la religion sur une autre base : c'est ce que fait Biran en donnant, à l'exemple de Schleiermacher, à la religion le cœur comme étant son organe principal et son seul siège légitime.

Mais comment le chrétien peut-il avoir l'assurance de la réalité objective du christianisme ? Le chrétien regarde le christianisme non pas tout d'abord comme un système de vérités, mais comme un fait répondant aux besoins de son cœur; une fois seulement le christia-

(1) *Das Princip der Causalitæt*, 123.

nisme saisi par le cœur, l'intelligence peut se satisfaire; telle est la manière de voir de Biran, qu'il exprime dans son journal intime en s'appropriant une pensée de Pascal: « Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la na-« ture. Dieu seul peut les mettre dans l'âme de la manière « qu'il lui plaît. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans « l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humi-« lier cette superbe puissance du raisonnement [1]. »

Mais, dira-t-on encore : Comment le christianisme peut-il être saisi par le cœur? Comment le cœur plutôt que l'intelligence peut-il saisir le christianisme comme un fait objectif et divin? Biran ne répond pas de front à cette question ; nous essaierons de le faire à sa place.

Dans toute science comme dans toute connaissance d'un ordre quelconque, il n'y a de connaissance objective que lorsque l'objet est entré, d'une façon ou d'une autre, en contact avec le sujet. Or, le cœur entre en contact avec les réalités divines : Dieu lui-même, par son esprit, agit dans le cœur de l'homme; l'homme éprouve cette action-là. Cette « expérimentation » du christianisme faite par le cœur devient si déterminante, qu'elle vient comme au foyer même du cœur et de l'intelligence à la fois, de telle sorte que les conceptions religieuses sont non seulement regardées comme vraies, mais encore deviennent normatives. Ce n'est pas l'idée de Dieu, mais c'est Dieu lui-même reçu dans le cœur du sujet croyant qui est le principe de la connaissance chrétienne [2]. N'est-ce pas là ce que Biran lui-même avait reconnu implicitement en disant : « Lorsque notre faible

(1) Ce point de vue a été mis en lumière de nos jours avec éclat par Frank, théologien d'Erlangen.

(2) *Journal intime*, 319, 362.

« intelligence entreprend seule de s'élever jusqu'à Dieu « et cherche à le saisir dans son idée propre, elle retombe « sur elle-même, découragée, accablée et comme dans « l'état de vertige qui s'empare de nous à la vue du plus « profond abîme. Dieu ne peut se manifester à l'esprit que « par l'intermédiaire du cœur. C'est le sentiment[1] qui « est le médiateur entre la pensée de l'homme et l'infini, « l'absolu qu'elle a pour objet[2]. » Si donc la foi ne pénètre dans le sujet que sur le chemin de la pratique, ainsi que le relève Biran, ce serait une violation et une abolition de la foi que de vouloir engendrer cette foi dans le sujet par des procédés scientifiques ; par conséquent, la pensée spéculative ne peut pas, à elle seule, rendre compte de la religion (contre Schelling, Hegel). La certitude chrétienne pour laquelle les objets de la foi sont des réalités se trouve sur le chemin de l'expérience seule, par le contact immédiat entre l'objet et le sujet, entre Dieu et l'homme, enfin entre le Sauveur et l'âme pécheresse. Malheureusement, cette expérience de la grâce, Biran ne l'avait pas faite d'une manière bien profonde ; ce qu'il avait ressenti avant tout dans le christianisme, c'était une force subvenant à sa faiblesse ; il n'avait pas, par contre, fait l'expérience d'un changement intérieur, d'une *conversion* en un mot par laquelle l'homme est transporté de l'état de perdition dans celui du salut, expérience qui se donne à celui qui l'a faite, non seulement comme réelle, mais aussi comme normale. Ensuite, il a tort de s'en tenir à des expériences toutes mystiques de la grâce : il n'arrive pas à ce moment décisif dans la vie du chrétien

(1) Nous avons déjà relevé que dans d'autres passages Biran fait une place à la volonté à côté du sentiment.

(2) *Fondements de la morale et de la religion.*

qui a reçu le nom de *nouvelle naissance*. De là viennent les obscurités dans la foi de Biran. Enfin, remarquons que l'expérience individuelle du chrétien procède, *primo loco*, de la parole de Dieu, puisque c'est par ce moyen-là que le chrétien fait l'expérience de la grâce qui régénère : l'homme doit donc chercher incessamment le contrôle de son expérience dans la Parole de Dieu ; or, ce contrôle-là fait absolument défaut chez Biran.

Malgré ces diverses lacunes, nous sommes en droit de dire que Biran ne laisse pas la religion se perdre dans la pensée spéculative comme Hegel et Schelling, ni dans la morale comme Kant. Il donne au contraire à la religion sa place légitime à côté de la philosophie ; les intuitions religieuses ne doivent pas être confondues avec les données métaphysiques, car la philosophie résout la question : « Qu'est-ce que l'être ? » et la religion répond à la demande : « Que faut-il faire pour être sauvé ? (1) » Quelque différentes que soient la philosophie et la religion, elles ne soutiennent pas moins de nombreux rapports que nous avons relevés.

Résumons et concluons.

Pour Biran, la religion, fait universel, est fondée dans l'essence de l'homme lui-même, car l'homme étant un être fini réclame incessamment un être infini comme « son point d'appui ; » ce sentiment de la faiblesse et de la « caducité » de l'homme s'exhale pour ainsi dire à toutes les pages du journal intime. Dieu est la seule fin légitime de l'homme, car pour bien entendre le moi, il faut le considérer dans son rapport à Dieu (2) ; la religion

(1) Biran, il est vrai, aurait plutôt demandé : « Que faut-il faire pour être fortifié ? »

(2) *Journal intime*, 282, 283.

est donc une nécessité intérieure de l'homme fondée dans l'essence même de l'homme[1], parce que la relation vivante de l'homme à Dieu est placée dans la vocation même de l'homme : l'homme est appelé à réaliser cette union-là.

Toutefois, le fondement de la religion ne se trouve pas seulement dans le phénomène subjectif, dans une nécessité de la pensée (théléologie) ou du sentiment (sentiment de dépendance), car alors la religion n'apparaîtrait que comme une chose purement subjective (comparer 84), et la conséquence légitime serait de voir, avec Hartmann, dans la religion une simple production de l'eudémonisme. Tous ces *moments* (ainsi que disent les philosophes allemands) ont assurément leur vérité ; ils démontrent la nécessité subjective de la religion : une vraie philosophie ne doit pas les ignorer. *C'est même, au fond, dans la reconnaissance du fondement subjectif de la religion que consiste pour Biran la vraie morale philosophique ;* il s'élève avec force contre les philosophes qui ignorent quantité d'aspirations et de mouvement du cœur, sous prétexte que ceux-ci appartiennent au domaine du ténébreux. La philosophie, nous le relevons encore une fois, nous conduit à la religion. Mais, et c'est ici que Biran entre dans le domaine de la religion, le fondement inébranlable du phénomène religieux est surtout basé sur ce rapport moral, seul moral, nécessaire, de l'homme à Dieu, rapport qui donne seul à la vie son vrai but et sa grandeur pour autant qu'il correspond à la vraie nature de Dieu (être personnel et absolu) et à la vraie nature de l'homme (être libre). La religion réclame donc un objet; l'homme ne trouverait pas Dieu, si Dieu

(1) *Journal intime*, 246.

ne venait pas à l'homme (1); quoique la religion soit bien, comme nous l'avons vu, fondée dans la nature de l'homme lui-même, il faut néanmoins une révélation historique (2). Biran, à la vérité, appuie trop peu sur ce dernier point; aussi tombe-t-il, bien qu'il en fasse, dans le mysticisme. La religion par conséquent n'est ni un « savoir » (Hegel), ni un « vouloir » (Kant), ni uniquement un sentiment (Lessing, Schleiermacher); c'est pour Biran un fait de l'homme tout entier (3), dans lequel fait la volonté, le sentiment et l'intelligence concourent ensemble; mais le cœur, centre de la personnalité, c'est-à-dire la volonté, a ici la priorité d'action sur le sentiment et l'intelligence. L'acte résultant de ces trois facteurs, c'est la foi : or, la foi saisit Dieu révélé en Jésus-Christ (4).

La connaissance de Dieu, telle que nous pouvons l'avoir par la philosophie, ne devient une réalité vivante que pour celui qui admet comme vraie et normative l'expérience qu'il a faite de la grâce, qui voit dans le changement de son cœur, rempli de l'Esprit-Saint, la preuve de l'action de celui qui appelle les hommes des ténèbres à sa merveilleuse lumière et qui enfin peut dire avec saint Paul : « Dieu qui a dit : la lumière brillera du sein des « ténèbres, a fait briller la lumière dans nos cœurs pour « faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu « sur la face du Christ (5). »

Pour reconnaître d'une façon indubitable et immédiate les traces de la divinité dans l'histoire, dans la nature ou

(1) *Journal intime*, 332, 333.
(2) *Anthropologie*, 519.
(3) *Anthropologie*, 524 ; — *Journal*, 307.
(4) *Id.*, 449; *Ibid.*, 387.
(5) *II Epître aux Corinthiens*, IV, 6

dans notre intelligence elle-même, il faut que nous ayons tout d'abord laissé Dieu passer dans notre cœur [1].

Si nous avons dit que la morale de Biran pouvait se résumer dans ces mots de saint Augustin : *Tu nos ad te fecisti,* nous dirons que sa religion pourrait se résumer dans cette seconde déclaration du grand père de l'Eglise : *Et cor nostrum inquietum donec requiescat in te Domine* [2].

C'est en se mettant en face de l'homme avec toutes ses aspirations, toutes ses misères [3] et toute sa grandeur, que Biran cherche la solution des grandes questions que pose à l'homme l'étude de l'homme, et c'est à ce point de vue seul, au travers du prisme de l'éternité *(sub specie æternitatis),* que la pensée de Biran, reflet de sa vie, peut être vraiment comprise.

(1) Sur ce point comparer également Schleiermacher : *Der christliche Glaube,* I, 172, 175.

(2) Comparer *Anthropologie,* 550, 551.

(3) *Journal intime,* 266.



# NOTICE SUR MA VIE

Ce fut le 30 mai 1865 qûe je naquis, à Fleurier, village du canton de Neuchâtel, en Suisse. Je venais d'atteindre ma huitième année lorsque mon père, Louis Favre, fabricant d'horlogerie, alla demeurer à Neuchâtel, où je suivis les classes excellentes du collège latin, puis du gymnase littéraire, jusqu'au mois de mars 1883. Après avoir obtenu à cette époque le diplôme de maturité, je suis allé passer six mois à Godesberg, près de Bonn-s/R., pour me familiariser avec la langue allemande; puis j'ai étudié à l'académie de Neuchâtel, où j'entendis M. Adrien Naville, dont l'enseignement philosophique se distingue par une grande limpidité. Au bout de deux semestres je subis avec succès le baccalauréat-ès-lettres et je suis entré alors comme élève dans la faculté de théologie de « l'Eglise indépendante. » C'est là que j'ai eu avec mes condisciples le bonheur d'entendre l'enseignement substanciel et profond de M. F. Godet, dont la personnalité autant que les doctrines faisaient une impression profonde sur le cœur des étudiants. Après deux ans d'études à Neuchâtel, je me suis rendu en Allemagne dans l'automne de l'année 1886, tout d'abord dans la petite ville universitaire d'Erlangen, où je passai deux semestres; puis à Leipzig. Dans ces deux universités j'eus le privilège d'entendre des théo-

logiens éminents, tels que Franck, Luthardt, et de non moins excellents professeurs de philosophie, parmi lesquels je citerai avec reconnaissance MM. Class à Erlangen, Heinze, Wundt à Leipzig. Entendre tant de professeurs divers, voir s'ouvrir devant moi tant d'horizons nouveaux sur les *divinas ac humanas res*, assurément tel était là tout ce que pouvait souhaiter un étudiant; c'était là mon.... *hoc erat in votis*, et c'est aussi ce que, grâce à Dieu, à mes parents et à mes professeurs, j'ai pu réaliser. Puissent tous ces germes déposés dans mon cœur et mon intelligence par ces mains bienveillantes et entendues, se développer et porter en moi quelques fruits qui soient utiles à quelques-uns de mes semblables.

Charles FAVRE.



